MARCEL DETIENNE
JEAN-PIERRE VERNANT

LA CUCINA DEL SACRIFICIO IN TERRA GRECA

Bollati Boringhieri

Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant

La cucina del sacrificio in terra greca

con scritti di Jean-Louis Durand,
Stella Georgoudi, François Hartog e Jesper Svenbro

Traduzione di Carla Casagrande e Giulia Sissa

Bollati Boringhieri

Indice

La cucina del sacrificio in terra greca

La cucina del sacrificio in terra greca

1.

Pratiche culinarie e spirito di sacrificio

Marcel Detienne

Due ragioni sembrano prevalere nella scelta di interrogare i greci sui problemi del sacrificio cruento. La prima è che si tratta di una società in cui i gesti rituali fondamentali sono, nella pratica quotidiana, di tipo sacrificale. Per quasi dieci secoli, contrassegnati da norme di culto incise sulla pietra, i greci non hanno mai smesso di entrare in rapporto con le potenze divine, procedendo all'uccisione, rigorosamente ritualizzata, di vittime animali, di cui consumavano le carni in comune e secondo regole precise. A questa ragione di fatto se ne aggiunge un'altra: dai Padri della Chiesa fino ai sociologi che con Durkheim e Mauss s'interrogano sui rapporti tra Religione e Società, attraverso una riflessione imperniata sul fenomeno del sacrificio, ciò che viene messo in causa è la presenza dei greci nella nostra cultura per effetto di una continuità storica ininterrotta.

Le due ragioni convergono nel racconto orfico della morte di Dioniso e gli assicurano così un posto esemplare tra i miti sacrificali greci.[1] La trama è semplice: un dio con l'aspetto di bambino viene sgozzato dal gruppo unanime dei Titani, i Reali del tempo antico. Coperti di gesso e con una maschera di terra bianca, gli assassini fanno cerchio attorno alla vittima; con gesti cauti mostrano al bambino alcuni giocattoli affascinanti: una trottola, un rombo, bambole snodabili, astragali, uno specchio. E mentre Dioniso bambino contempla la sua immagine, catturata dal cerchio di lucido metallo, i Titani lo colpiscono, tagliano a pezzi le sue membra, le gettano in un calderone e quindi le fanno arrostire sul fuoco. A cottura compiuta, cominciano a divorarle, e tutto ingoiano, salvo il cuore, sottratto alla divisione in parti uguali. Poi il fulmine di Zeus punisce l'orribile crimine, riducendo i Titani convitati in fumo e ceneri, da cui sorgerà l'attuale specie umana.

[1] Vedi *OF* Kern, pp. 34-36, 209-14. La documentazione è presentata da I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (Berkeley 1941) pp. 307-64. Interpretazioni e modelli in Detienne (1977) pp. 123-64.

Questo racconto mitico, verosimilmente contemporaneo agli inizi della scrittura orfica, intorno alla fine del VI secolo a. C., non può essere separato dalle sue interpretazioni. Da una parte, si tratta di un racconto concepito e composto da teologi conquistati al genere di vita cosiddetto orfico, che intendono denunciare il sacrificio cruento e distogliere gli uomini dalle pratiche cannibalesche, alle quali si abbandonano a loro insaputa ogniqualvolta offrono agli dèi una vittima animale. D'altra parte, a partire dal IV secolo, nella scuola di Aristotele (Detienne, 1977, p. 131), un'altra esegesi s'impadronisce del mito di Dioniso messo a morte, orientandolo verso una teoria generale del sacrificio.

Prende forma allora una lettura ritualistica che terrà il campo dall'inizio dell'era cristiana fino alle analisi contemporanee d'ispirazione antropologica. Così, nel IV secolo d. C., denunciando l'uso cretese di dilaniare a morsi un toro vivo, Firmico Materno, nel libello *L'errore delle religioni profane*,[2] abbozza un'interpretazione più ampia che connette strettamente un modello rituale omofagico, in cui Dioniso invita i suoi fedeli a divorare le carni crude di un animale, al riconoscimento di un dio, che si presenta ora con aspetto taurino ora in figura umana, e che i fedeli incorporano divorandolo o che si offre al desiderio di comunione dei devoti. Ancora di recente, in una prospettiva dichiaratamente aperta all'antropologia, ma sedotta dalla certezza che il mito si esaurisca nel racconto fedele di un rituale dionisiaco, Eric R. Dodds ha riproposto l'interpretazione di Firmico: mettendo insieme la storia di Penteo, il racconto orfico e altre tradizioni, egli vi ha in effetti riconosciuto un modello sacramentale in cui il dio, presentandosi sotto la forma di un suo «veicolo», animale o umano, viene dilaniato e divorato dai fedeli riuniti.[3]

L'uccisione di Dioniso bambino è insomma un racconto esemplare, la cui permanenza attraverso risemantizzazioni molteplici potrebbe condurre a domandarsi, con Wittgenstein,[4] se «non faccia appello, in ultima istanza, a un'inclinazione presente in noi stessi». Tale racconto permette di connettere una serie di problemi sui gesti e le pratiche del sacrificio cruento presso i greci e, su un piano più generale, d'interrogarsi sui presupposti impliciti nella costruzione di una teoria del sacrificio come schema centrale dei rapporti tra religione e società.

Bisognava essere molto disattenti ai particolari del racconto di Dioniso divorato dai Titani per leggervi un rituale del mangiar crudo: la narra-

[2] 6.5, pp. 55-57 ed. G. Heuten (Bruxelles 1938) con note di commento a pp. 152-56.

[3] Vedi E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale* (1951), trad. it. (Firenze 1959) pp. 333 sg.

[4] Vedi L. Wittgenstein, *Note sul* Ramo d'oro *di Frazer*, trad. it. (Milano 1975) p. 24: «Anzi, le spiegazioni di Frazer non sarebbero affatto spiegazioni se in ultima istanza non facessero appello a una inclinazione presente in noi stessi».

zione insiste infatti sull'unione dell'arrostire e del bollire, e si tratta anzi di un nesso così singolare – qui è l'«arrosto» che precede il «bollito» – da fornire la materia e l'enunciato a un «problema» del catalogo aristotelico. Proprio queste indicazioni sul tipo di cottura fanno riferimento nel mito ai gesti familiari e rituali del sacrificio cruento (Detienne, 1977, pp. 131-33).

Lo spiedo e il calderone costituiscono, con il coltello, gli strumenti complementari di un modo di mangiare che, nei racconti sull'Egitto, Erodoto (2.41) presenta come criterio di differenziazione culturale tra i greci e gli egiziani. Mostrando ripugnanza a servirsi del coltello di un greco, dei suoi spiedi o del suo calderone, perché essi sacrificano o si nutrono secondo altre regole, gli abitanti dell'Egitto di cui Erodoto racconta forniscono, a coloro che ascoltavano le *Storie*, un'immagine indiretta della propria identità, all'interno della quale il sacrificio greco, considerato per gli strumenti che esso usa, si trova definito dalla sua funzione alimentare. È questo un primo elemento che giustifica il posto centrale del sacrificio cruento nel pensiero sociale e religioso dei greci: l'alimentazione carnea coincide con la pratica sacrificale;[5] ogni carne consumata è una vittima animale sgozzata ritualmente, e il macellaio che fa colare il sangue delle bestie porta lo stesso nome funzionale del sacrificatore posto accanto all'altare insanguinato.

Ma il sacrificio trae la sua importanza anche da un'altra funzione che rafforza la prima: la sua necessaria relazione con la pratica dei rapporti sociali, a tutti i livelli del «politico», all'interno del sistema che i greci chiamano *polis* (Burkert, 1977, pp. 382-85). Nessun potere politico può esercitarsi senza offerta sacrificale. L'entrata in guerra, lo scontro con il nemico, la conclusione di un trattato, i lavori di una commissione temporanea, l'apertura di un'assemblea, l'entrata in carica dei magistrati: sono altrettante attività che cominciano con un sacrificio seguito da un pasto comune. Tutti i cittadini che esercitano una magistratura offrono regolarmente sacrifici; e ancora all'epoca di Aristotele (*Costituzione degli ateniesi* 57) una città come Atene mantiene in carica un arconte re che ha, tra i suoi compiti principali, quello di amministrare tutti i sacrifici istituiti dagli antenati e l'insieme dei gesti rituali che garantiscono il funzionamento armonioso della società.

[5] Resta da porre il problema del pesce, della sua importanza nel sistema alimentare dei greci: vedi D. Bohlen, *Die Bedeutung der Fischerei für die antike Wirtschaft: ein Beitrag zur Geschichte der antiken Fischerei*, diss. (Amburgo 1937). A eccezione del tonno (il solo pesce che sanguina) offerto a Posidone in circostanze eccezionali, il pesce non viene mai sacrificato prima di essere consumato. Nel discorso *Sulla madre degli dèi* (17), Giuliano ne dà due ragioni: da una parte non si tratta di animali domestici (non li portiamo al pascolo, non ci occupiamo della loro riproduzione); dall'altra, immersi negli abissi marini, i pesci sarebbero in qualche modo più «ctoni» dei cereali.

Due esempi consentono di valutare la stretta connessione tra il politico e il sacrificale. Il primo viene dallo spazio carcerario che i cittadini attraversano temporaneamente quando aspettano la decisione di un tribunale o l'esecuzione di una sentenza. Tutti i prigionieri hanno il fuoco e la tavola in comune: sacrificio e pasto confermano l'effimera comunità del gruppo recluso. Unico a non essere ammesso alla celebrazione di questi sacrifici alimentari è l'individuo tipicamente asociale, respinto dai compagni di detenzione, che si rifiutano di accendere il fuoco con lui e di fargli posto nella loro città in miniatura.[6]

Il secondo esempio, invece, è connesso con l'allargamento dello spazio politico: per fondare una colonia, c'informa Aristotele negli *Uccelli* (43-45, 356-60, 387-91), basta portare con sé dalla madrepatria uno spiedo e una pentola contenente del fuoco. Il sacrificio, così reso possibile, non è solo l'atto di fondazione di una nuova comunità politica generata dal fuoco della prima, ma occupa un posto privilegiato nei rapporti filiali che una colonia intrattiene con la sua terra d'origine. Così, secondo il racconto di Tucidide (1.25.4), se i corinzi odiavano la gente di Corcira, colonia di Corinto, era perché nelle cerimonie religiose, alla distribuzione delle carni delle vittime, i cittadini di Corcira non si curavano di cominciare da un corinzio, a cui avrebbe dovuto spettare il privilegio del primo pezzo. Del resto, quando due città stringono un patto d'alleanza, la divisione del potere avviene secondo il tracciato della loro rispettiva partecipazione ai sacrifici. Così, per due città di diversa importanza, come Myania e Hypnia nella Locride occidentale, i loro contributi in giudici, ambasciatori all'estero, soldati, magistrati delle comunità sono fissati proporzionalmente ai sacrifici, cioè in funzione del numero delle vittime fornite da ciascuno dei due contraenti nelle cerimonie che li riuniscono per le attività cultuali comuni.[7] Al contrario, chi non ha il diritto di fare sacrifici, né a titolo individuale, né in nome di una città, si vede spogliato dei diritti politici corrispondenti, si tratti di prendere parte ad agoni prestigiosi, come quelli di Olimpia, o di partecipare ad assemblee che riuniscono attorno a un santuario diverse città. Così, uno degli elementi distintivi che caratterizzano la condizione dello straniero è quello di essere tenuto lontano dagli altari e di non poter fare sacrifici senza la mediazione ufficiale di un cittadino che risponda di lui davanti agli dèi e alla comunità locale.[8]

[6] Vedi Dinarco, *Contro Aristogitone* 9 sg.; U. E. Paoli, *Pouvoirs du magistrat de police dans le droit attique*, Revue internationale des Droits de l'Antiquité, ser. 3, vol. 4, 155 (Bruxelles 1957).

[7] Vedi J. Bousquet, *Convention entre Myania et Hypnia*, *BHC*, vol. 89, 665-81 (1965).

[8] Vedi P. Gauthier, *Symbola: les étrangers et la justice dans les cités grecques* (Nancy 1972) pp. 45-47.

Per l'analisi del sistema sacrificale di una società che fa del sacrificio il perno delle sue pratiche alimentari e del suo pensiero politico-religioso il «Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes» ha scelto di lavorare su quattro assi strategici.

In primo luogo si tratta di esaminare il sistema dall'esterno, di definirlo «in negativo», attraverso i divieti imposti e le trasgressioni autorizzate, in modo da tracciarne precise frontiere e limiti. In particolare, sono le forme di protesta, rese esplicite dai diversi orientamenti del misticismo greco, che consentono di riconoscere le regole implicite e di far emergere le grandi articolazioni del sistema sacrificale.

Alla ricognizione dall'esterno corrisponde, quindi, un'analisi dall'interno: l'attenzione è in questo caso rivolta all'architettura portante del sistema sacrificale, considerata a partire dai suoi nessi di base, con i suoi valori primari, attraverso la configurazione di ciascuno dei termini del processo sacrificale. La vittima: il suo *status*, il suo posto nel bestiario, il comportamento richiesto, le qualità, i difetti e – anche qui, ma questa volta dall'interno – le procedure d'esclusione (animali non sacrificabili, carni non consumabili). Modi di tagliare, divisione tra le diverse parti interne e quelle che costituiscono in qualche modo l'«esterno» dell'animale. Tipi di cottura: il valore rispettivo del non-cotto, dell'arrostito e del bollito. Significato di ciò che è destinato a diventare fumo: le ossa, il grasso, gli aromi. Infine, modalità della distribuzione e della ripartizione delle carni della vittima: parte di prima scelta, pezzi riservati ai sacerdoti, funzione rituale della pelle, della testa, delle zampe; modello ugualitario delle porzioni, estrazione a sorte, posizione delle donne, dei meteci, degli stranieri rispetto alla cerchia dei commensali. Tutte questioni che s'intrecciano ad altre e che mettono in causa una serie di rapporti centrali per il simbolismo e il pensiero dei greci: tra gli uomini e gli dèi; tra gli animali e gli uomini; tra i cereali e il mondo animale; o ancora, tra la donna, il corpo femminile e la carne o i cibi.

Il terzo asse è tracciato dalla vocazione alimentare e politica delle pratiche sacrificali. Si tratta di circoscriverle nella loro articolazione rispetto ad altri tipi di pratiche, quali la caccia, la guerra, il matrimonio e l'agricoltura. La natura della vittima, che deve essere un animale domestico, pone immediatamente il problema dei rapporti tra il sacrificio e la caccia da una parte, il sacrificio e la vita civile dall'altra. Il sangue dell'animale sgozzato solleva il problema della guerra e dei simbolismi della violenza. Il riferimento alla terra e ai cibi cerealicoli s'impone a partire da diversi aspetti del sacrificio, come per esempio lo *status* della vittima scelta o la funzione dei chicchi di grano nel rituale.

L'ultimo orientamento considera il sacrificio come operatore mitico in un insieme di racconti in cui il sacrificare si trova in un rapporto di

opposizione e di complementarietà con il cacciare, il fare la guerra o il coltivare la terra. Ricordiamo, per esempio, le avventure di Eracle, uccisore di mostri, ma anche mangiatore di carne, tanto vorace da arrivare a impadronirsi di un bue aggiogato; lo stesso Eracle si ritrova poi, vittima involontaria, al centro dei sacrifici antropofagici organizzati da Busiride, il re sanguinario del popolo più pio della terra, gli egiziani.

Tramandato da gesti, affidato alla pratica senza memoria delle usanze alimentari, il sistema sacrificale sfugge in larga misura al pensiero chiaro ed esplicito: esso proviene da un sapere collettivo di cui i greci non sentono il bisogno di definire i vari termini se non attraverso le esegesi formulate nei gruppi marginali, in cui si levano le voci della protesta. Le critiche e i fraintendimenti che troviamo in queste formulazioni permettono di riconoscere – come attraverso una figura allo specchio, ma una figura frantumata – le grandi linee di questo sistema, segreto e implicito.

Fino a poco tempo fa si era d'accordo nel riconoscere una propensione molto spiccata per una specie di vegetarianismo negli ambienti orfici e pitagorici, i due principali orientamenti del misticismo greco, e ci si assicurava che l'astinenza dai cibi carnei negli ambienti delle sette avesse come unica ragione il rispetto della vita in tutte le sue forme. L'errore era duplice: da una parte, si misconosceva il rapporto preciso tra il comportamento dei non-vegetariani e il sacrificio, e, di conseguenza, si sottovalutava la rottura implicita in un'alimentazione deliberatamente non carnea; dall'altra si dimenticava, sulla base di una motivazione banale e semanticamente povera, che la cucina di Pitagora era ben più sottile di quanto l'etichetta vegetariana facesse pensare. In realtà, il codice alimentare dei gruppi settari rivela le coordinate generali della protesta, fissandone la posizione sia in rapporto al sistema politico-religioso dominante, sia rispetto ai diversi indirizzi del movimento mistico.

Così, i pitagorici di stretta osservanza, i Puri, rifiutano ogni alimentazione carnea, rispettando solo gli altari non macchiati di sangue, e rifuggendo da ogni contatto sia con i cuochi e i macellai sia con i cacciatori. I soli sacrifici che questo gruppo accetta di fare agli dèi sono costituiti da offerte di dolci di cereali, di favi di miele e incenso, bruciato sull'altare. Ma, accanto a questi pitagorici radicali che respingono ogni forma di sacrificio cruento, altri adottano invece un regime alimentare più sfumato: se rifiutano di mangiare carne di pecora e di bue da lavoro, cenano però volentieri con un pezzo di maiale o di capretto. La distinzione tra le due specie di pitagorici non è in realtà comprensibile se non all'interno dell'ordine politico-religioso a cui rinviano le opzioni culinarie. Astenersi dalla carne non è semplicemente un comportamento anomalo: è un rifiuto intenzionale di compiere l'atto centrale della religione politica. Questo

vegetarianismo dichiarato è un modo particolarmente efficace di «rinunciare al mondo».[9] La pratica rituale del sacrificio nella città e le usanze alimentari degli ambienti mistici sono i due termini di un'alternativa, cosicché la differenza tra i due tipi di pitagorici è connessa alla loro rispettiva posizione «politica». Gli uni hanno preso la via della rinuncia: ascesi, mortificazione, rifiuto intransigente di ogni contatto con la carne o con il sangue; gli altri, impegnati nella riforma e nella salvezza della città, scendono a un compromesso con le pratiche alimentari e mettono a punto un sistema fondato sulla divisione tra carne e non-carne, in cui i valori dell'alimentazione carnea sono assunti dal bue da lavoro, affiancato dalla pecora, mentre le parti consumabili delle vittime minori sono considerate alimentazione non carnea. I casuisti della setta precisano che la carne, nel caso di vittime diverse dal bue e dalla pecora, comincia con il cuore e con l'utero; altri teologi e ritualisti spiegano che la capra e il maiale, le vittime sacrificali più comuni, sono privi della loro virtù carnea in quanto entrambi colpevoli di aver divorato il cibo riservato agli uomini dagli dèi: la capra ha brucato la vigna di Dioniso; il maiale ha saccheggiato la messe di Demetra.[10]

L'orfismo non conosce la tensione tra rinuncia al mondo e salvezza della città che contraddistingue la posizione dei pitagorici. Chi sceglie il genere di vita orfico è un marginale, un individuo votato al vagabondaggio ed escluso dalla città, da quando la voce di Orfeo, convertita in scrittura, ha rivelato agli uomini che chiunque uccide un animale, chiunque distrugge un essere vivente compie un omicidio (*phonos*). La città degli uomini è dunque fondata sull'omicidio, vive del sangue versato: il crimine è un'istituzione, gli esseri viventi si mangiano tra loro, è il regno dell'antropofagia legale; gli abitanti della città credono di rendere culto agli dèi e di onorare i loro altari, mentre il padre mangia il figlio e il figlio morde la testa mutilata dei genitori. Il regime della città generalizza il cannibalismo, quel cannibalismo che i Titani, antenati dell'umanità, hanno istituito divorando Dioniso bambino.

Il radicalismo dell'atteggiamento orfico si accompagna a una critica sistematica della teologia ufficiale e del discorso «ortodosso» della città su se stessa, nei suoi rapporti con gli dèi e con il mondo animale, tra la sfera naturale e quella soprannaturale. Tutta la speculazione orfica, con le sue cosmogonie, le sue teogonie, le sue preoccupazioni antropogoniche, si sviluppa contro il pensiero dominante del mondo politico-religioso, con-

[9] Il concetto viene dagli indianisti: vedi per esempio L. Dumont, *Le renoncement dans les religions de l'Inde* (1959), in *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes* (Parigi 1966) pp. 324-50; M. Biardeau e C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* (Parigi 1976).

[10] Vedi M. Detienne, *La cuisine de Pythagore*, Archives de Sociologie des Religions, vol. 29, 141-62 (1970), ripreso in Detienne (1972) pp. 47-80.

tro il discorso ufficiale di Esiodo e di Omero, e in rottura completa con il sistema di valori iscritto nel racconto esiodeo di Prometeo e nel primo sacrificio alimentare cruento. Con Prometeo, mediatore ambiguo tra Zeus e gli uomini, prende forma, infatti, nel corso di un sacrificio offerto per suggellare l'accordo delle parti, un rapporto tra uomini e dèi fondato sulla separazione tra le due sfere. Sul piano alimentare la divisione è tracciata nel modo più netto: gli dèi ricevono il fumo delle ossa lunghe bruciate e il profumo degli aromi sparsi sul fuoco, mentre gli uomini si vedono attribuire le parti carnee del bue sacrificato da Prometeo.

Attraverso questo mito di fondazione, implicito riferimento per tutta la pratica sacrificale della città, come testimonia la critica intrapresa dai discepoli di Orfeo, il mangiar carne crea una distanza tra gli dèi e gli uomini nel momento stesso in cui mette in comunicazione questo mondo e quello delle potenze divine. Ormai, i gesti di ogni sacrificatore ricordano che gli uomini, nutrendosi di carni destinate alla putrefazione, sono condannati alla fame e alla morte, mentre gli dèi godono del privilegio degli odori profumati, sostanze incorruttibili che le fiamme del fuoco sacrificale trasformano in cibi superiori riservati alle potenze divine. È proprio questo sistema di valori implicito nella cucina «politica» che l'orfismo rifiuta e rivela nello stesso tempo, con l'intenzione di colmare la distanza tra gli uomini e gli dèi e di ritornare ai tempi dell'unità primordiale. Orfeo sceglie la fuga verso l'alto, dalla parte degli dèi, consumando solo cibi perfettamente puri, come il miele o i cereali, alimenti omologhi a quelli che la liturgia orfica, nel compilare il catalogo dei fumi odorosi destinati agli dèi, prescrive per ogni potenza invocata (Detienne, 1977, pp. 123-64).

Il dionisismo, a sua volta, si definisce anch'esso, almeno in uno dei suoi orientamenti principali, all'interno del medesimo spazio. Che cos'è infatti l'omofagia, la lacerazione di un essere vivente, cacciato come animale selvatico e divorato crudo, se non un modo di rifiutare la condizione umana, definita dal sacrificio prometeico e imposta dalle regole del saper vivere che prescrivono l'uso dello spiedo e del calderone? Mangiando carne cruda, i fedeli di Dioniso vogliono comportarsi come bestie e «inselvatichirsi» nel vero senso della parola, per sfuggire alla condizione politico-religiosa, ma, questa volta, dal basso, dalla parte della bestialità.

Se le trasgressioni delimitano il sistema rispetto ai suoi principali divieti, solo i vincoli interni permettono di metterne in luce la struttura portante e di descriverne le procedure. Poiché, nel sacrificio «politico», ciò che è in questione è anzitutto la carne, il rapporto con il mondo animale ha un ruolo di primo piano. Un particolare della leggenda di Pitagora riferito da Eudosso di Cnido (in Porfirio, *Vita di Pitagora* 7) è,

a questo proposito, illuminante: l'avversione del filosofo per cacciatori e cuochi, ugualmente odiosi in quanto appartengono entrambi alla stessa specie criminale. L'accomunamento è voluto e chiama in causa l'insieme delle relazioni tra animali e uomini. Nella città, il cuoco, che i greci chiamano *mageiros*, è anche, nello stesso tempo, macellaio e sacrificatore. Al contrario, la cucina non si confonde affatto con la caccia: di norma, agli dèi non sono mai offerti animali selvatici. Sta qui, in sostanza, il sovvertimento compiuto da Dioniso. La città dà la caccia agli animali selvatici; ma sacrifica e consuma solo quelli domestici. I greci dividono il mondo animale in due parti: gli animali a cui viene data la caccia per i danni che possono arrecare, e quelli protetti per i servizi che da essi è legittimo aspettarsi. L'etica ufficiale, codificata da Aristotele, insegna che gli uomini devono utilizzare gli animali per i loro fini e che, se vi rinunciassero, correrebbero il serio pericolo di condurre a loro volta una vita da bestie.

Del resto, i servizi resi da certi animali sono riconosciuti solo in quanto confermano che la bestia si trova «a una certa distanza» dagli uomini. Dal tempo di Esiodo, il mondo animale è il regno della non-ragione; esso non conosce né giustizia né ingiustizia; gli uomini non possono stabilire alcun rapporto di diritto con esseri dominati dalla violenza: una violenza che va dal mangiare cibi crudi (omofagia) fino al divorarsi reciprocamente (allelofagia). Solo le specie più domestiche di cui gli uomini controllano la riproduzione – buoi, pecore, capre, maiali – benché prive di ragione, «esistono in vista del bene dell'uomo», come dice Aristotele, e hanno la funzione di aiutarlo nei suoi lavori.[11] Appunto queste sono le specie che forniscono le vittime per i sacrifici.

Tutti i gesti prescritti dal rituale che la città ha istituito e codificato mirano a mantenere ferma la distanza tra gli animali domestici e gli altri, così come la distinzione tra il macellaio cuoco e il cacciatore. Del resto, c'è nel cerimoniale del sacrificio una volontà di cancellare la violenza, come se occorresse discolparsi in anticipo dall'accusa di omicidio. L'animale scelto come vittima viene condotto in processione fino all'altare, senza costrizione apparente, in un unico corteggio con i futuri convitati; quindi – così vuole il rituale – si dovrà ottenere il suo assenso con un segno della testa. Secondo il procedimento prescritto, si mette in contatto la vittima con l'acqua pura e i frutti della terra, ma di colpo e come di sorpresa: l'acqua fredda, inondando l'animale, lo fa rabbrividire, e la pioggia di semi spruzzati sul suo capo gli fa scuotere la testa da sinistra a destra, che è, per i greci, il segno dell'assenso. Gli esegeti di Delfi, ricorda Plutarco nel *Tramonto degli oracoli* (437 b), arrivano persino a leggere nei

[11] Vedi Detienne (1977) pp. 123-64; U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike* (Amsterdam 1977) pp. 100-61.

brividi della vittima la prova che era pura, sana e intatta, «sia nell'anima che nel corpo». Alcune tradizioni legaliste collegate allo stesso santuario, e richiamate ancora una volta da Plutarco (*Questioni conviviali* 729 f sg.), insistono sull'ambiguità del rapporto tra l'animale e gli alimenti cerealicoli: il santuario di Delfi, questo grande mattatoio sempre in attività, avrebbe incoraggiato il sacrificio cruento delle prime vittime per aiutare le piante e i frutti della terra, minacciati dall'accrescimento della popolazione animale; tuttavia il timore di versare il sangue di un essere vivente avrebbe indotto a farsi dare un segno di assenso all'atto della libagione, in modo da cancellare il senso dell'ingiustizia commessa. Al contrario, quando certi animali si rifiutano di andare verso l'altare, o quando, più di rado, vi si precipitano spontaneamente (in questo caso, spesso per uccidersi tra loro), il rituale del sacrificio è snaturato e corrotto in direzione della caccia e della guerra (vedi per esempio Pausania 4.13.1).

In genere, il sacrificio si svolge in un clima d'inquieta prudenza. Lo dimostrano parole e gesti carichi di ambiguità. Così, in una legge sacra di Coo (*LSG*, N. 151), la vittima destinata a Estia non viene sacrificata se non ha dato un segno di assenso, se non ha cioè abbassato la testa (rr. 1 sg.: *hypokyptein*). Ora, lo stesso verbo che qui esprime il consenso si orienta anche in due altre direzioni (*LSJ*, *s.v.*): in quanto termine del vocabolario della supplica, esso presenta l'animale nell'atteggiamento del supplice che si mette sotto la protezione di Zeus; nello stesso tempo, in quanto verbo di sottomissione indicante il «curvarsi sotto il giogo», esso sottolinea l'immagine del vincolo. È d'uso, in Grecia, che il bestiame consacrato agli dèi venga lasciato libero di errare entro la cinta dei santuari. L'animale è allora detto *aphetos* (Platone, *Crizia* 119 d; *Protagora* 320 a; Eschilo, *Prometeo* 666; Esichio, *s.v.* «anemōtas»). Libero nei suoi movimenti, esso è affrancato da ogni legame e, dunque, anche da ogni lavoro per l'uomo. Pur continuando ad appartenere a una specie domestica, non è più in stato di cattività, e la sua nuca non conosce più il giogo, contrassegno della bestia da lavoro. Il rituale sacrificale simula di ottenere la rinuncia silenziosa a questa libertà sorvegliata con discrezione, facendo abbassare alla vittima la testa, quasi essa si mettesse, di sua volontà, sotto il giogo (*hypokyptein*). Una volta ottenuto l'assenso, l'animale viene ucciso: con un colpo alla nuca, nel caso di un bovino, e comunque sempre di sorpresa, allo scopo di evitare, per quanto possibile, di lasciar affiorare la violenza fatta alla vittima. Per la stessa ragione, il coltello che fa sgorgare il sangue viene in genere nascosto in un canestro, sotto grani d'orzo mescolati a sale.[12] A partire da questi quattro elementi

[12] Vedi Humborg, *s.v.* «Kanoun», *RE*, Suppl. B, vol. 4 (1924) coll. 867-75; Rudhardt (1958) pp. 259-61; J. Schelp, *Das Kanoun: der griechische Opferkorb* (Würzburg 1975) pp. 23-25.

– carne, acqua, cereali, sale – prendono forma diversi schemi simbolici, reperibili in rituali e racconti mitici, in cui, per esempio, al posto dei cereali ci sono sassi e foglie di quercia. Ecco, per esempio, su un altro registro, le varie tappe di un rituale funerario argivo descritto da Plutarco (*Questioni greche* 24, 296 f-297 a). Il fuoco contaminato dalla morte è spento; la famiglia in lutto può ritornare a cibarsi di carne solo passando per i cereali. Per avere una porzione di carne sacrificale, deve portare in cambio l'equivalente in semenze. Solo dopo questo scambio, un fuoco puro preso dal focolare dei vicini consacrerà il ritorno alla cucina sacrificale. I cereali precedono e annunciano la carne e il fuoco perché sono cotti naturalmente dal calore del sole e possono così servire da sostituti della carne animale e prefigurare l'azione culinaria del focolare.

Dopo essere stato scuoiato, il corpo dell'animale viene tagliato a pezzi, secondo un modello operativo in cui l'interno, omologo del vitale, si sdoppia per contrasto con l'esterno. C'è anzitutto una prima opposizione tra organi interni e resto della carne: i visceri (fegato, polmone, milza, reni e cuore) sono le parti piene del sangue di cui sono il prodotto. Ma nelle parti interne si trova una nuova divisione tra visceri e interiora contenute nella cavità del basso ventre, cioè lo stomaco e gli intestini.[13] Il rituale insiste sull'opposizione tra visceri e carni consumabili in due maniere: attraverso l'ordine temporale e attraverso le modalità di cottura. Nella prima fase del sacrificio, i visceri vengono arrostiti allo spiedo e mangiati sul posto, in prossimità dell'altare, dalla cerchia ristretta di coloro che partecipano attivamente al sacrificio, mentre i pezzi di carne, messi a bollire nel calderone, sono destinati a un banchetto allargato e, qualche volta, ad essere distribuiti fuori del recinto sacro. Quanto alle interiora, esse, preparate in salsicce e sanguinacci, sono relegate ai margini del pasto sacrificale.

La regola secondo cui il bollito segue l'arrosto è così vincolante che invertirla, come nel racconto orfico di Dioniso (dove è l'arrosto a seguire il bollito), significa contestare una storia culturale, altrove esplicita, convinta che l'umanità, impegnata sulla strada che porta «dal male al meglio», abbia gustato necessariamente i cibi alla griglia prima di apprendere l'arte di cucinare i piatti a fuoco lento (Detienne, 1977, pp. 130-38).

In un rituale in cui i gesti della cucina prolungano la sgozzatura e la divisione in pezzi dell'animale, il sacrificatore è nello stesso tempo macellaio e cuoco. Di norma, chi fa un sacrificio è qualificato per compiere l'intera serie delle operazioni. Certo, lo sgozzare e il tagliare a pezzi non richiedono tanto virtù sacerdotali quanto piuttosto un sapere tecnico

[13] Su questo punto vedi le ricerche di Guy Berthiaume (1976) e, in questo volume (pp. 126-27), le osservazioni di J.-L. Durand.

specializzato. Tuttavia, nella realtà socioculturale, a partire dal V secolo a. C., le diverse operazioni del sacrificio sono assicurate da un personaggio, il *mageiros*, il macellaio-cuoco-sacrificatore, il cui nome funzionale esprime la convergenza tra l'uccisione delle vittime, il commercio della carne e la preparazione degli alimenti carnei. La comparsa di questo funzionario, il più delle volte pubblico, legato a un santuario o assunto di anno in anno, con un salario pattuito, testimonia l'importanza acquisita dall'uccisione delle vittime in una società molto urbanizzata e dal forte sviluppo demografico. Nei sacrifici seguiti da un pasto in comune, il *mageiros* è di norma sacrificatore e cuoco insieme, e la contiguità di questi due ruoli indica fino a che punto l'offerta di una vittima sacrificale sia pensata e praticata come un modo di mangiare insieme. Il sistema mostra il suo potere imponendo al macellaio di conformare i suoi gesti a quelli del sacrificatore. In altri termini, ogni carne che si mangia deve provenire da un'uccisione rituale. Esistono precise disposizioni per le quali la carne messa in vendita nei negozi non può provenire né da bestie non sacrificate, né da animali non sacrificabili. Come le vittime affette da imperfezioni fisiche sono scartate dall'altare, così gli animali morti di malattia o di vecchiaia, o uccisi da fiere, sono esclusi dal novero delle carni consumabili ritualmente (Berthiaume, 1976).

Dei tre ruoli assunti dal *mageiros*, quello di cuoco è certo il più familiare. Accendere il fuoco, preparare la tavola, impastare la focaccia, non dimenticarsi il sale, l'aceto o l'origano: tutti gesti quotidiani che il cuoco compie senza misteri, con la stessa naturalezza con cui il macellaio taglia a pezzi l'animale, davanti alla tavola del sacrificio, sotto gli occhi di tutti, come dietro al banco, in mezzo al mercato, nello spazio pubblico. Più discreto è senza dubbio il ruolo del *mageiros* sacrificatore. Il suo profilo professionale sembra sfumare in proporzione al ridursi dello spazio del sacrificio. Nella fase dell'uccisione vera e propria la figura del *mageiros* diviene così sfuggente da essere solo un intermediario o uno strumento (persona o cosa) grazie al quale i sacrificanti immolano o possono immolare ritualmente una vittima.

Come ha notato Guy Berthiaume, è impossibile distinguere, sul piano linguistico, chi è insieme sacrificante e sacrificatore da chi fa sgozzare la vittima a un subalterno. In altri termini, quando il *mageiros* è presente in un sacrificio, non si può mai affermare che sia lui a dare il colpo mortale alla vittima. C'è in quel momento un'indeterminatezza di fondo. Il nudo gesto della violenza è occultato, quasi fosse meglio lasciare nell'ombra i tratti, la figura distinta di chi colpisce, di chi uccide con la scure o il coltello. Un'altra maniera di giocare a «indovina dov'è», ma meno drammatica che nello spettacolo delle Bufonie, è la storia di «chi ha ucciso il bue?», la cui conclusione – «è stato il coltello» – fa scomparire il colpe-

vole e svanire ogni senso di colpa, per lasciare in scena solo la cerchia dei commensali, già inseriti, senza problemi, in un regime carneo.[14] Come nel dramma del bue da lavoro, il sistema sacrificale diretto dal *mageiros* è orientato verso una finalità alimentare, come se, al principio stesso del sistema sacrificale della città, si trovasse iscritto il rifiuto di ascoltare le accuse lanciate dai greci di confine, dai discepoli di Pitagora che accomunano *mageiroi* e cacciatori, rimproverando loro di essere degli assassini e d'identificarsi con gli strumenti, anzi con le armi, che fanno scorrere il sangue.

In questo mondo in cui solo i contestatori denunciano ad alta voce l'assassino (*sphageus*)[15] nascosto in ogni sacrificatore, sorprende il fatto di scoprire, al centro del santuario di Delfi, un dio, il Purificatore, che fa l'elogio del coltello e si circonda di inservienti armati, pronti a sgozzare la vittima. In tal senso l'inno omerico *Ad Apollo* (vv. 510-36) è una testimonianza illuminante. Quando i cretesi dell'equipaggio dirottato dal dio in direzione di Crissa sbarcano sulla riva, la loro principale preoccupazione, prima ancora di riposarsi, è d'innalzare un altare, accendervi un fuoco e consacrarvi della farina bianca, degli *alphita leuka*. In questo luogo, Apollo avrà diritto solo a una libagione. Ma, una volta giunti in mezzo alle rocce su cui verrà eretto il santuario, i marinai, preoccupati di non vedere né vigne né pascoli, sentono Apollo predire loro una buona tavola e carni in abbondanza: «Ciascuno di voi, tenendo nella mano destra il coltello, uccida senza posa le vittime» (vv. 535 sg.). A cominciare da Macaireo (Coltello), figlio di Daitas (Banchetto), c'è più di una figura inquietante, nel santuario dell'Arciere, che la dice lunga sull'ambiente sacrificale di Delfi, dalla disavventura di Neottolemo fino alla miserabile fine di Esopo.[16] In nessun altro luogo si trova, in pieno santuario, un elogio più vistoso dell'arma del sacrificio, la *machaira*, il coltello per sgozzare che gli inservienti addetti al sacrificio portano alla cintura nelle statue in grandezza naturale poste vicino al tempio di Apollo Mageirios e Lakeutēs: sacrificatore e indovino, nel santuario greco di Pyla a Cipro,[17] così come nella Focide, al centro della terra.

[14] Vedi, in questo volume, le osservazioni di J.-L. Durand: nelle immagini, «l'atto che propriamente insanguina la lama e l'altare non è mai rappresentato» (p. 113).

[15] *Sphageus* è, per esempio a Coo (*LSG*, N. 151, 40 sg.), il nome tecnico riservato all'araldo (*kēryx*) scelto per sgozzare il bue. Casabona (1966, pp. 174-80) ha messo in luce le connotazioni politiche di *sphagē*: massacro provocato da guerre civili.

[16] Vedi Burkert (1972) p. 99; G. Roux, *Delphes: son oracle et ses dieux* (Parigi 1976) pp. 88 sg.; e, soprattutto, G. Nagy, *The Best of Achaeans* (Baltimora 1979) cap. 7 «The Death of Pyrrhos». Vedi anche sopra, pp. 190-91.

[17] Vedi S. Besques, *L'Apollon* Μαγείρος *de Chypre*, Revue archéologique, ser. 6, vol. 8, 3-11 (1936); O. Masson, *Kypriaka*, *BCH*, vol. 90, N. 1, 10-24 (1966).

Con la spartizione si apre la fase conviviale. Due sistemi sembrano farsi concorrenza, sia per le modalità della divisione in pezzi dell'animale, sia per quelle della ripartizione. Il primo è centrato sul privilegio (*geras*) dell'assegnazione. I pezzi migliori, coscia, fianco, spalla o lingua, sono riservati al sacerdote, al re o ai principali magistrati della città. In questo caso, come ricorda Platone (*Fedro* 265 e; *Politico* 287 c), l'arte del macellaio è di tagliare la vittima secondo le articolazioni naturali, di staccarne le membra una dopo l'altra. Nell'altro sistema, invece, corrispondente al modello omerico del «pasto in parti uguali»,[18] l'animale viene tagliato, a quanto pare, tutto intero in pezzi di peso uguale, che vengono distribuiti tirando a sorte.[19] Ma, già nella società aristocratica dell'epopea, i due sistemi, lungi dall'escludersi, si combinano: una volta prelevati il pezzo o i pezzi di prima scelta, cioè la porzione speciale accordata a colui o a coloro che hanno un «onore» o una «dignità» particolari, il resto della vittima può essere oggetto di una divisione ugualitaria, in accordo con una certa ideologia «isonomica» della città.[20] L'uguaglianza di fronte alla carne è indicata nel rituale in due modi: anzitutto, dall'estrazione a sorte, che può applicarsi sia agli spiedini che alle porzioni di carne, intercambiabili come lo sono i diritti dei cittadini nello spazio circolare della città; e poi anche da procedure sacrificali, come la scelta della vittima nel sacrificio offerto dai cittadini di Coo allo Zeus protettore della comunità. Scelta tra gli animali che ogni sottogruppo presenta alla collettività e sottomette al giudizio del sacerdote di Zeus Polieo, la vittima viene condotta davanti al Focolare della città (*Hestia*),[21] cioè in quel punto centrale (*meson*), dove vengono deposte le cose messe in comune, nel cuore dello spazio circolare che si trova a uguale distanza da ciascuno e in rapporto al quale ogni cittadino occupa una posizione intercambiabile. «Posta nel mezzo», la carne dell'animale è oggetto di una ripartizione ugualitaria, in cui la porzione consumata da ciascuno dei commensali consacra, nell'ordine alimentare e sacrificale, la parte di diritti politici (alla parola, all'esercizio del potere) che spetta a ciascun individuo in quanto cittadino. Anche in questo caso, le pratiche alimentari rinviano il sacrificio al suo tessuto politico e al tipo di rapporti sociali che questo implica.

Una delle conseguenze più evidenti dell'analisi delle procedure sacrificali, condotta in una prospettiva antropologica che sia attenta a iscriverle in una rete di gesti, di pratiche e di simbolismi socioreligiosi, è di

[18] Vedi B. Borecky, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek* (Praga 1965) pp. 9-30.
[19] Vedi L. Robert, *Le sanctuaire de Sinuri* (Parigi 1945) pp. 49 sg.; Berthiaume (1976).
[20] Vedi Plutarco, *Questioni conviviali* 2.10, 642 f-643 e, e le analisi di L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication* (Parigi 1978).
[21] Vedi L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (Parigi 1968) pp. 382-402.

mettere in discussione la pertinenza dei modelli proposti per spiegare il funzionamento del sacrificio come istituzione autonoma in un ordine specificamente religioso. Così, all'inizio del secolo, quando Henri Hubert e Marcel Mauss propongono, nel *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio* (1899),[22] una teoria che renda conto della complessità e della diversità delle pratiche sacrificali nelle principali culture, essi mettono in evidenza, come meccanismo centrale, un doppio processo di comunicazione tra il sacro e il profano per mezzo di una vittima, chiamata a svolgere un ruolo di mediazione tra il sacrificatore e la divinità. Due poli legati da due percorsi complementari: l'uno, di sacralizzazione, porta dal profano al sacro, mentre l'altro procede in senso inverso, per desacralizzazione. Il sacrificio mirerebbe così essenzialmente a stabilire una relazione tra due sfere separate che la vittima scelta permette di unire e di dividere nello stesso tempo. Già le analisi di Jean Rudhardt (1958, pp. 295 sg.) hanno mostrato come il modello di Mauss, con il suo «movimento oscillatorio» tra profano e sacro, fosse inadeguato per l'«esperienza» greca, in cui né il sacrificatore né la vittima devono in alcun momento uscire dal mondo, ma in cui, al contrario, è proprio la partecipazione a un gruppo sociale o a una comunità politica che autorizza la pratica del sacrificio e vi trova una conferma alla coesione del gruppo e alla coerenza dell'immagine comunitaria di fronte alle potenze divine.

Ma la teoria di Mauss è soltanto un episodio della grande impresa che, da Robertson Smith ed Ernst Cassirer, elabora la categoria culturale del sacrificio collocandola al centro di quello che si decide allora di chiamare la Religione. L'illusione suscitata dal totemismo negli stessi anni, tra il 1885 e il 1920, non sarebbe stata così totale se la figura del totem non avesse portato con sé, insieme al problema della divisione tra l'uomo e il mondo animale e vegetale, una preoccupata domanda sul potere, attribuito a certi riti sacrificali, di mantenere tra l'uomo e l'animale una forma di comunanza.[23] Oscillante tra la bestia e l'aspetto umano, all'incrocio tra l'antico fondo agrario del Vicino Oriente e le nuove attese suscitate dalle religioni di salvezza, un dio come Dioniso ha avuto un ruolo fondamentale nella formazione di questa teoria, condivisa, alla fine del secolo scorso, da intellettuali preoccupati di tracciare un confine tra i rituali selvaggi e ripugnanti, lasciati ai «popoli allo stato di natura» (*Naturvölker*), e quelle forme il cui valore morale e la cui tensione spirituale non lasciavano dubbi sulla loro appartenenza alla sfera della religione. Con

[22] Il testo originale si può leggere in M. Mauss, *Oeuvres*, vol. 1 *Les fonctions sociales du sacré*, a cura di V. Karady (Parigi 1968) pp. 193-307; una traduzione italiana (cui rimandano i riferimenti di pagina dati nel testo e nelle note) è apparsa in H. Hubert e M. Mauss, *L'origine dei poteri magici e altri saggi di sociologia religiosa* (Roma 1977).

[23] Vedi Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi* (1962), trad. it. (Milano 1964) pp. 7 sg.

Robertson Smith e la sua analisi antropologica della religione dei semiti s'inaugura un percorso che parte dal mondo biblico per arrivare ai margini del cristianesimo, fino al cuore del razionalismo occidentale con la filosofia neokantiana di Cassirer. Senza dubbio, il sacrificio è da sempre, in ambito cristiano, l'atto di culto che serve alla Religione come pietra di paragone, la cui efficacia è continuamente verificata dai resoconti dei viaggiatori. «Esso – osserva il missionario gesuita Joseph-François Lafiteau nel 1724 – è antico come la religione stessa, ed esteso quanto le nazioni sottomesse alla religione, poiché non ce n'è una sola in cui il sacrificio non sia stato in uso, e in cui non sia stato nello stesso tempo una prova della religione».[24] Ma solo con l'avvento di una «scienza delle religioni», in pieno XIX secolo, il sacrificio assume uno statuto teorico preciso. Domina una prospettiva, l'evoluzionismo, e nell'indagine aperta per scrivere una storia delle forme elementari della religione, il totemismo, accreditato di un carattere universale, appare come il prototipo di ogni atto sacrificale. Nella manducazione dell'animale totem immolato dal clan, Robertson Smith riconosce le due componenti essenziali del sacrificio: il pasto in comune e l'alleanza per mezzo del sangue.[25] Non era necessario attendere che Salomon Reinach denunciasse clamorosamente una sopravvivenza del totemismo[26] nell'eucarestia per scoprire che Robertson Smith, nella sua indagine, «pensava prima di tutto alla comunione cristiana e trovava nel totem divorato la prefigurazione del dio sacrificato». L'osservazione è di Marcel Mauss, il quale aveva notato la cosa già nel 1906,[27] pur prendendo le distanze dall'ipotesi totemica, colpevole di non aver compreso che il sacrificio *del* dio era venuto dopo il sacrificio *al* dio.[28] Ma la sua lucidità non poteva arrivare, allora, a scoprire anche nella sua elaborazione motivazioni dello stesso ordine. Motivazioni tuttavia evidenti, dal momento che il modello di Mauss ammette esplicitamente, nel suo diagramma, che il dio votato al sacrificio di sé designa la forma ultima del processo sacrificale. Bisogna insistere su questo punto. Nel *Saggio* del 1899, se il sacrificio *al* dio è quello originario, e se esso è,

[24] J.-F. Lafitau, *Les moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (Parigi 1724) vol. 1, p. 163. Del resto, il sacrificio riguarda sempre animali e piante di cui gli uomini si nutrono e di cui si servono per qualche uso: «Si sacrificava sempre ciò che si aveva di più prezioso». Perfino nella religione dei brahmani si può «leggere» il sacrificio cristiano: «le animelle che si distribuiscono nei templi conservano presso gli indiani il nome di *prajadam*. Questo nome indiano nella nostra lingua significa grazia divina, ed è ciò che noi esprimiamo con il termine *eucarestia*» (vol. 2, p. 126).

[25] Vedi W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edimburgo, 2ª ed. 1894) pp. 226 sgg.

[26] Vedi S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, vol. 1 (Parigi 1905) p. 103, vol. 3 (1908) pp. 36 sgg.

[27] In un testo ripreso in Mauss, *Oeuvres* cit., vol. 1, p. 12.

[28] *Ibid.*, pp. 12-15.

per la virtù d'abnegazione che vi è iscritta, l'operatore del sociale, l'atto grazie a cui la società si costituisce, il sacrificio *del* dio che *si* sacrifica definisce a sua volta l'espressione più alta e il limite ideale dell'abnegazione individuale (pp. 126-48). Mauss lo dice a chiare lettere: «Trasformato e sublimato, il sacrificio *del* dio è stato conservato dalla teologia cristiana» (p. 141). In effetti, aggiunge Mauss, non è difficile riconoscere nell'agnello pasquale che designa ancor oggi il Cristo la vittima abituale di un sacrificio agrario o pastorale, vittima divinizzata come il toro di Dioniso o come un altro animale che simboleggi lo «spirito del grano» (p. 138). Ma questo punto d'arrivo finisce per mettere in difficoltà la teoria che lo ha scelto. Se infatti, incontestabilmente, ogni calcolo egoista sembra essere scomparso nel sacrificio *del* dio, mentre il disinteresse si mescola all'interesse nel sacrificio *al* dio, in cui ci si priva per ricevere (pp. 145 sg.), resta il fatto che, nel tipo di sacrificio più perfetto, viene a mancare proprio quel termine intermedio senza il quale nel modello di Mauss, non c'è processo sacrificale: il dio che *si* sacrifica, infatti, si confonde con la vittima e, al limite, con il sacrificatore (p. 146). In altri termini, l'analisi del sacrificio proposta da Hubert e Mauss culmina con uno schema sacrificale che sfugge alla regola del doppio gioco di sacralizzazione e di desacralizzazione, e la cui posizione privilegiata sembra dipendere essenzialmente da questo atto di rinuncia estrema che è il sacrificio di una persona divina. Il trionfo riservato all'«abnegazione», così completo da comportare il declino dell'aspetto contrattuale e comunitario, non sarebbe tanto clamoroso se il punto d'arrivo della teoria di Mauss non fosse allo stesso tempo un punto di partenza, cioè il solo luogo possibile per una lettura unitaria del sacrificio in una società dove ogni questione relativa alla religione sembra necessariamente iscriversi nel quadro del cristianesimo.[29]

Ancor meglio si riconoscono i presupposti di una riflessione teorica sul fenomeno del sacrificio tra il 1880 e il 1930 nell'opera di Emile Durkheim, anzitutto nelle *Forme elementari della vita religiosa* (1910). Già nel 1910, il totemismo, in cui la fase più primitiva della vita sociale pareva coincidere con la fase più elementare della vita religiosa, comincia a divenire sospetto;[30] ma, in quegli stessi anni, nessuno pensa di mettere in questione il sacrificio. Tutti sono d'accordo nel riconoscervi un fenomeno fondamentale così della religione come della società. Alcuni, addirittura,

[29] Prima di concludere, il *Saggio* finisce con la frase: «L'immaginazione cristiana ha costruito su fondamenta antiche» (p. 142). È vero, ma non è meno vero che l'immaginazione dei sociologi, e degli altri, ha costruito su fondamenta cristiane.

[30] Il 1910 è appunto l'anno in cui A. A. Goldenweiser pubblica *Totemism: an Analytical Study*, Journal of American Folklore, vol. 23. Vedi Lévi-Strauss, *Il totemismo* cit., p. 10.

affermano che l'istinto del sacrificio sia specifico della natura umana.[31] In ogni caso, nessuno dubita che si tratti dell'azione sacra per eccellenza; e nel definire un programma di analisi degli elementi costitutivi della religione, Alfred Loisy lo mette senza esitare in prima fila.[32] Né da sinistra né da destra viene messo in dubbio che il sacrificio sia – scrive Durkheim (1910, p. 368) – una «grande istituzione religiosa chiamata a diventare uno dei fondamenti del culto positivo nelle religioni superiori». Quando Durkheim si rivolge al totemismo, sa con certezza che si tratta di un ibrido, di un mostro che riunisce in sé specie diverse, ma che si può nondimeno truccarlo adattandogli una bizzarra maschera a tre facce, con un totem sessuale inserito in un totem individuale e in un totem collettivo. Il fondatore della scuola sociologica non compirebbe con tanta audacia la sua impresa se non fosse sicuro di trovare quello che cerca: un complesso di rozze credenze, mescolate però a manifestazioni più elevate, degne delle religioni superiori (pp. 322 sg.). Per dimostrare che il sistema religioso più primitivo contiene già tutti gli elementi essenziali del pensiero e della vita spirituale, bisogna, al di là delle credenze, portare la dimostrazione sul piano dei gesti organizzati e delle pratiche, cioè nella sfera cultuale, là dove, secondo un'interpretazione che risale a Hegel, il dio prende coscienza dell'io e, reciprocamente, l'io prende coscienza del dio (Cassirer, 1924, p. 309).

Sul terreno la divisione è netta: il negativo da una parte, il positivo dall'altra. Il primo precede e introduce il secondo. È quello che Durkheim (1910, pp. 327-55) chiama la via ascetica: i divieti, le forme di attività inibita, l'insieme delle pratiche miranti a imporre disagi, astinenze, privazioni, sofferenze, rinunce. Il cammino è indicato con chiarezza: «Il culto positivo è possibile solo se l'uomo è abituato alla rinuncia, all'abnegazione, al distacco da sé e, di conseguenza, alla sofferenza» (p. 345). L'ascetismo è la forma ipertrofica del culto nel suo aspetto negativo. Ma in questo caso, nell'argomentazione di Durkheim, il negativo è semplicemente il rovescio di una positività che da esso trae forza e vigore, poiché, anche prima d'aver scoperto la faccia positiva del culto, non possiamo più mettere in dubbio che «l'ascetismo fa parte integrante di ogni cultura umana» (p. 346) e che non c'è religione senza abnegazione e rassegnazione.

Dopo questa messa in guardia, resta solo da vedere come nel più primitivo sistema religioso – nella biblioteca di Durkheim, quello degli arunta – siano già reperibili tutti gli elementi del sacrificio. Siamo invitati allo spet-

[31] Vedi H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* (Parigi 1925) vol. 2, p. 199.

[32] Lezione inaugurale alla cattedra di Storia delle religioni tenuta al Collège de France il 3 maggio 1909; di Loisy vedi anche l'*Essai historique sur le sacrifice* (Parigi 1920).

tacolo dell'Intichiuma (p. 357). Ci viene presentato il clan del Bruco. È già un gruppo rispettabile, non più un'orda, una «massa instabile di individui», come quei pigmei di cui Durkheim si domandava se possedessero uno solo degli attributi distintivi delle società umane.[33] Il clan del Bruco forma un gruppo organizzato; è una società che presenta caratteri civili; ha la sua bandiera, un emblema animale, il bruco, con il quale il clan s'identifica emotivamente. E ancora, il clan del Bruco ha una sua festa che, fissata dal capo, si svolge in due fasi. La prima è occupata da riti destinati ad assicurare la prosperità della specie animale, riti contrassegnati da proibizioni e da pratiche ascetiche: gli uomini del clan fanno scorrere il loro sangue per rianimare le virtù del totem e, nello stesso tempo, si fanno assoluto divieto di mangiare rappresentanti della loro specie totemica. L'annullamento dei divieti caratterizza la seconda fase: grande raccolta di bruchi, e tutti ne mangiano in abbondanza; al centro, il pasto del capo, a cui si offre qualche esemplare che egli incorpora solennemente allo scopo di ricreare la specie.

Quali sono gli elementi essenziali dello schema sacrificale iscritto in questo spettacolo primitivo? Durkheim (pp. 368-72) rende ampio omaggio alla chiaroveggenza di Robertson Smith, che, da Aberdeen in Scozia, e senza aver mai assistito all'Intichiuma, aveva riconosciuto nel sacrificio originario un atto di comunione alimentare, cioè un pasto che permette a un gruppo umano e a una potenza divina di entrare in comunione in una stessa carne, commemorando la loro parentela naturale. Il pasto totemico, scoperto in seguito, permette di precisare questo modello, mostrando che la comunione alimentare avviene attraverso l'incorporazione del principio vitale del clan, della sua anima personificata. Durante il pasto totemico si mangia l'essere sacro, immolato solo dai suoi adoratori. Ma Durkheim (pp. 372-76) va più lontano. Il sacrificio non è solo comunione: esso è anche, come mostra la sua forma primitiva, rinuncia e abnegazione. Nell'Intichiuma, il gesto decisivo non è l'atto del mangiare, ma l'offerta; e l'oblazione obbedisce a una ragione superiore: l'atto dell'offrire implica l'idea di un soggetto morale che l'offerta è destinata a soddisfare. Grazie al clan del Bruco, il dubbio non è più permesso: non può esserci comunione senza rinuncia. Il sacrificio più rozzo, il più primitivo, è già ispirato da una forza morale.

In quegli stessi anni, molti storici delle religioni, obbedendo a intenzioni diverse, mettono a confronto il sacramento dell'eucarestia, in cui il cristiano mangia il corpo del Signore e ne beve il sangue, con la pratica molto antica degli adoratori di Dioniso che dilaniano e divorano vittime animali credendo di mangiare la carne del dio. Gli apologeti della fede

[33] Vedi E. Durkheim, L'Année sociologique (1913) pp. 52 sg.

cristiana, come il domenicano Marie-Joseph Lagrange,[34] reagiscono con fermezza e denunciano «l'aberrazione del senso religioso in clan di civiltà molto inferiore» in cui si praticano riti «carnali e disgustosi», colpa di cui, del resto, i greci non sono imputabili, poiché ne provavano un tale orrore che, prima di partecipare alla rappresentazione del dramma di Dioniso Zagreo, «si coprivano il viso di gesso per non essere riconosciuti». Contemporaneamente gli stessi apologeti, al fine di mostrare «come l'umanità, abbandonata a se stessa, profani in modo degradante le sue più nobili tendenze», mettono in evidenza la natura spirituale del rito cristiano in cui l'atto del mangiare va inteso «secondo lo spirito».

Per evitare la confusione tra i rozzi riti dei popoli allo stato di natura e il mistero spirituale dell'eucarestia che caratterizza la religione cristiana, cioè l'unica vera, si opera una distinzione all'interno del sacrificio tra un istinto degenerato fino alla pratica abbietta di divorare carni crude e sanguinanti, e la nobile tendenza a una comunione puramente spirituale, in cui l'atto del mangiare è irrilevante, e gli aspetti alimentari sono sviliti e come negati. Uno dei maggiori rimproveri che l'esegesi cattolica muove a Robertson Smith è proprio di aver confuso la frontiera tra quella che Lagrange chiama insieme ad altri Mitologia, e in cui imperversa l'animismo, riconoscibile per i suoi aspetti scandalosi, e la Religione, che non appartiene allo stesso piano della Natura, poiché si manifesta solo al livello delle civiltà evolute, insieme con l'esigenza morale.[35]

Mostrando che l'offerta più primitiva, e quindi più semplice, implica un gesto di rinuncia e postula un soggetto morale, l'analisi di Durkheim va proprio nello stesso senso. Tuttavia, per Durkheim, tra il clan del Bruco, dove la società s'instituisce nella sua forma elementare, e gli ambienti cattolici, protestanti o ebraici di elevata spiritualità, non c'è frattura, ma solo una differenza di grado.[36] Ai due estremi troviamo una stessa tensione etica, che fa passare in secondo piano i costumi alimentari, il rituale dell'uccisione, la natura delle vittime: tutto ciò, insomma, che non costituisce l'essenza del rapporto sacrificale, cioè, appunto, lo spirito di sacrificio. «Stiamo attraversando una fase di mediocrità morale»: la constatazione che Durkheim fa al termine delle *Forme elementari della vita religiosa* (p. 467) è la motivazione profonda della scuola sociologica.

[34] Vedi M.-J. Lagrange, *Introduction a l'étude du Nouveau Testament,* vol. 4 *Critique historique,* tomo 1 *Les mystères: l'orphisme* (Parigi 1937) pp. 207-10.

[35] Vedi M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (Parigi, 2ª ed. 1905) pp. 2-40.

[36] Posizione inammissibile per un filosofo kantiano come Jules Lachelier, secondo il quale la vera religione, quella del protestantesimo e del cattolicesimo, non può essere che uno sforzo interiore e pertanto solitario, che porta a isolare il nostro essere intimo, distaccandolo da tutto il resto (discussione alla Société française de Philosophie, nel 1913, riprodotta in Durkheim, *Textes,* vol. 2, pp. 53-59).

Come la scienza della civiltà di Edward B. Tylor,[37] l'analisi sociale degli allievi di Durkheim è animata dallo spirito di riforma. La sociologia, scrive Georges Davy, doveva essere quella filosofia che avrebbe contribuito a consolidare definitivamente la repubblica e a ispirare riforme razionali, dando nello stesso tempo alla nazione un principio d'ordine e una dottrina morale.[38] Nella sua riflessione sullo Stato, nelle sue lezioni sul socialismo, o quando redige, nel 1916, in piena prima guerra mondiale, un corso di morale per la scuola primaria, Durkheim applica la stessa strategia.[39] La scuola di domani deve stabilire l'autorità morale, inculcando nel bambino la religione della regola, insegnandogli «la gioia di agire in armonia con gli altri, secondo una legge impersonale comune a tutti»;[40] la missione del socialismo è di far risorgere una nuova solidarietà morale tra gli uomini, in uno Stato che sia anzitutto un organo di riflessione – «l'intelligenza sostituita all'istinto confuso» – in cui ciascuno sia, in forme diverse, funzionario della Società, in cui ogni individuo accetti di «piegarsi a una disciplina morale» (Durkheim, *Textes*, vol. 3, p. 174). Discorso tipico di un grande sacerdote dell'umanità, come nota con rispetto, nel 1906, il filosofo André Lalande.[41] E se la società fa violenza ai nostri appetiti naturali, in quanto la sua missione è di elevarci al di sopra di noi stessi (Durkheim, 1910, p. 346), è perché tutto il sociale ha le sue radici nello spirito di sacrificio e perché la società non è pensabile se non nella sua relazione nodale con il modello sublime del Sacrificio.

A partire dal 1880 – l'anno del primo 14 luglio, memorabile perché il giovane Durkheim, si dice, passò tutta la giornata nelle strade per partecipare all'entusiasmo popolare –[42] il Sacrificio è chiamato ad assolvere la funzione sociale più importante: mobilitare le energie psichiche e morali. Senza l'abnegazione, le forze collettive sarebbero prive di esistenza ideale, e si avrebbe un grande declino del sacro.

Ma il sacrificio come categoria culturale, tra il 1880 e il 1930, non resta confinato nell'ambiente dei sociologi che lo hanno elevato al rango seducente di una forma universale della vita religiosa. Esso occupa anche

[37] «La scienza della civiltà (...) è essenzialmente la scienza dei riformatori»: E. B. Tylor, *La civilisation primitive* (1873), trad. fr. (Parigi, 2ª ed. 1876) vol. 2, p. 581.

[38] Vedi G. Davy, *E. Durkheim: l'homme*, Revue de Métaphisyque et de Morale, vol. 26, 188 (1919).

[39] Vedi il numero speciale della Revue française de Sociologie (vol. 17, N. 2, 1976) *A propos de Durkheim*, e in particolare gli articoli di B. Lacroix e P. Birnbaum.

[40] E. Durkheim, *La grandeur morale de la France* (1916), in *A propos de Durkheim* cit., pp. 193-95.

[41] A proposito di una conferenza del 1906, in Durkheim, *Textes*, vol. 2, p. 12 nota 2. Vedi le osservazioni di J.-C. Filloux, *Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin*, in *A propos de Durkheim* cit., pp. 259-66.

[42] Testimonianza di G. Davy, citata da B. Lacroix, *La vocation originelle d'Emile Durkheim*, in *A propos de Durkheim* cit., p. 218.

un posto centrale nella riflessione di un filosofo «europeo» come Ernst Cassirer, che nella *Filosofia delle forme simboliche* fa dell'atto sacrificale il nucleo attorno al quale si sviluppa l'attività intellettuale e, soprattutto, si organizza la pratica del culto; una pratica che, secondo la logica interna delle religioni cosiddette superiori, si orienta verso forme di culto via via più interiorizzate (Cassirer, 1924, pp. 307-24: «Culto e sacrificio»). Il percorso dell'istituzione sacrificale è definito da quella che ne è la forma originaria: una negatività innata, che Cassirer chiama «limitazione del desiderio sensibile», una rinuncia che l'io impone a se stesso. «In ciò sta uno dei motivi essenziali per cui il sacrificio s'innalza fin dal principio oltre lo stadio della visione magica del mondo» (p. 310). Le forme più semplici dell'atto sacrificale sono rivelatrici di un nuovo orientamento della volontà nell'azione umana. Fino ad allora, cioè nello stato magico precedente, l'io non conosce ancora alcuna barriera che non possa superare in via di principio. All'apparire del sacrificio, tutto cambia, poiché anche il più oscuro e il più rozzo dei gesti sacrificali implica qualcosa d'inedito: un movimento di rinuncia a se stessi. E l'intuizione che ogni allargamento, ogni aumento delle forze dell'io è legato a una limitazione corrispondente (p. 311).

In chiusura del *Saggio*, e in accordo profondo con ciò che Cassirer scriverà vent'anni più tardi, Marcel Mauss fa notare che nel sacrificio hanno il loro vantaggio la collettività e gli individui, la norma sociale e soprattutto la civiltà.[43] Con l'attività sacrificale, la collettività acquista «quel carattere buono, forte, solenne, terribile» che è uno degli aspetti essenziali di ogni personalità sociale. La patria, la proprietà, il lavoro, la persona umana devono essere ascritte a credito del sacrificio come fenomeno sociale.[44] L'ascesi implicita in questa istituzione permette all'uomo di scoprire in sé un centro fisso: l'unità del volere, di fronte al flusso molteplice e divergente delle pulsioni sensibili. Il dono, il desiderio di donare, l'oblazione confermano questo orientamento. L'essere umano si distacca, in una certa misura, dagli oggetti del desiderio immediato. Dalle forme fondamentali del totemismo fino all'instaurazione del sacrificio animale nelle religioni superiori, questo movimento si amplifica, fino a raggiungere il culmine nell'immagine del dio che si sacrifica, figura suprema che conferisce al sacrificio il suo vero significato e coniuga, per Cassirer come per Mauss, la mitologia dei misteri di Dioniso con l'esemplare spiritualità del mistero cristiano dell'eucarestia.[45] Oggi, col distacco reso possibile dalle analisi raccolte in questo volume, ci pare importante

[43] Vedi Mauss, *Oeuvres* cit., vol. 1, pp. 16 sg.
[44] Vedi Mauss, *Saggio* cit., p. 147.
[45] Vedi Cassirer (1924) pp. 276, 323 sg.; Mauss, *Saggio* cit., pp. 138-42.

rilevare che la nozione di «sacrificio» è una categoria del pensiero di ieri, altrettanto arbitraria quanto quella di «totemismo», denunciata di recente da Lévi-Strauss: una categoria costruita in modo artificiale per mettere insieme elementi di diversa provenienza etnologica, e che ben dimostra l'egemonia sotterranea esercitata dalla visione cristiana su storici e sociologi convinti d'inventare una nuova scienza.[46]

[46] Con il saggio di René Giraud, *La violenza e il sacro* (1972), trad. it. (Milano 1980), continuato e sviluppato in *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Parigi 1978), le origini cristiane del modello «sacrificio» sono integrate in un progetto antropologico globale che intende, nello stesso tempo, «spiegare» il principio fondatore di ogni cultura e comprendere lo scatenarsi della violenza nel mondo contemporaneo. Riabilitando uno dei grandi motivi dell'analisi di Frazer, ma per generalizzarlo in un meccanismo unico ed essenziale, Girard scopre nella «vittima espiatoria», cioè nel nocciolo del sacrificio violento, il principio che rende conto dell'intero ordine culturale e del pensiero simbolico. Non solo lo schema cosmico del sacrificio realizza l'unità di tutti i riti, ma l'intera nostra storia si lascia decifrare attraverso il meccanismo sacrificale. Sotto l'apparenza di una spiegazione radicalmente sociologica – «la società umana comincia (...) con il religioso, come ha visto Durkheim (...) ma il religioso fa tutt'uno con la vittima espiatoria» (*La violenza* cit., pp. 400 sg.) – il significato dell'impresa di Girard è indicato con estrema chiarezza dall'autore stesso, in un suo intervento comparso su Esprit (1973, p. 556): la verità viene dagli ebrei, e più precisamente dai giudeo-cristiani. Tutta la nostra storia è iscritta tra due avvenimenti «reali»: il linciaggio fondatore (*La violenza* cit., p. 411), che istituisce un'unica vittima al posto della comunità, minacciata dalla violenza distruttrice; e il sacrificio di Gesù Cristo che, con la sua morte, mette fine alla violenza fondatrice, intimandoci di comprendere l'esigenza nuova della non-violenza e fornendoci inoltre la chiave del nostro passato e del nostro divenire.

2.

Alla tavola degli uomini
Mito di fondazione del sacrificio in Esiodo

Jean-Pierre Vernant

Per definire lo *status* del sacrificio greco disponiamo di un racconto mitico che, analizzato a fondo, ci apre una preziosa via d'accesso alla comprensione del sistema mentale a cui il rituale fa riferimento e della vasta rete di significati di cui era portatore. In un episodio della *Teogonia* (vv. 507-616), del quale sono riprese alcune sequenze nelle *Opere e i giorni* (vv. 42-105), Esiodo racconta il modo in cui Prometeo, mettendosi in rivalità con Zeus, tenta attraverso la frode, la menzogna, l'inganno di realizzare i suoi disegni contrastando quelli del sovrano degli dèi. Ora, il primo risultato di questo duello d'astuzia in cui si affrontano il Titano e l'Olimpio, è la ripartizione rituale dei pezzi che, nell'animale domestico sacrificato (in questo caso un grande bue condotto, abbattuto, fatto a pezzi da Prometeo), spettano rispettivamente agli uomini (la carne e le interiora piene di grasso: tutto ciò che è commestibile) e agli dèi (le ossa spolpate, consumate dal fuoco sugli altari sacrificali, con un po' di grasso e profumi).[1] Lo troviamo dichiarato in modo esplicito nei versi 556 sg.: «E da quel giorno sulla terra le stirpi degli uomini bruciano le bianche ossa delle vittime sopra gli altari odorosi d'incenso». Il valore etiologico di questa sequenza del mito è stato riconosciuto da tutti i commentatori, che tendono però a ridurne stranamente la portata complessiva. In essa infatti viene vista quasi sempre la spiegazione di un aspetto particolare e per così dire «minore» del rito, la soluzione di un paradosso che il

[1] Nel suo ruolo di fondatore del primo sacrificio, Prometeo non è presentato come colui che immola la vittima, ma come colui che, dopo averla condotta sul posto, ne dispone le parti prima di accendere il fuoco sull'altare, secondo procedure alle quali corrisponde un vocabolario quasi tecnico: *ostea leuka boos* (...) *euthētisas katethēke kalypsas argeti dēmōi* (*Teogonia* 540 sg.). Egli è soprattutto colui che ha l'incarico di distribuire, di ripartire tra coloro che assistono, i pezzi della vittima sacrificale: *dassamenos* (v. 537), *diedassao moiras* (v. 544). Questa funzione di ripartitore che, pur essendo meno spettacolare, non è meno essenziale nel rituale del sacrificio, nel contesto particolare della *Teogonia* viene messa in primo piano.

sacrificio cruento alimentare avrebbe posto alla coscienza religiosa dei greci. Il sacrificio appariva come un'offerta concessa agli dèi per onorarli e per conciliarsi il loro favore: come spiegare in queste condizioni che si riservasse loro, invece dei pezzi migliori, la parte non commestibile dell'animale, cioè, potremmo ben dire, lo scarto? Ma limitando a questo aspetto la portata della prima parte del testo, siamo condannati ad attribuirgli un carattere più o meno gratuito e a non riconoscere i legami che, unendolo alle sequenze successive, conferiscono al mito il suo significato globale. Se il personaggio di Prometeo, la sua rivalità con Zeus, il suo scacco finale, tutta l'impresa, insomma, che Esiodo racconta nel lungo passo della *Teogonia* (vv. 507-616) consacrato alla discendenza di Giapeto, riguardano il sacrificio in modo solo incidentale, allora bisogna ammettere che la scelta di Prometeo come fondatore della pratica sacrificale è in larga misura arbitraria. Di tale pratica, inoltre, Esiodo non rivelerebbe il significato profondo, situandolo all'interno di un sistema teologico elaborato, ma ne proporrebbe solo una spiegazione di circostanza, inventando una favola, così come s'inventa una giustificazione di comodo. In questa prospettiva, non si vede quale potrebbe essere il rapporto tra il primo atto del dramma prometeico e quelli che lo seguono nella versione esiodea: cioè tra la spartizione rituale del bue, il furto del fuoco, che costituisce la seconda parte del racconto, e la creazione della prima donna, su cui l'intera tragedia si conclude. Esiodo avrebbe dunque cucito insieme in uno stesso testo elementi del tutto eterogenei: al tema tradizionale del furto del fuoco avrebbe associato un mito etiologico volto a giustificare un aspetto poco chiaro della pratica sacrificale, e infine una storia, di sua invenzione, sulle origini della donna, che esprimerebbe la sua personale «filosofia» antifemminista. Sarebbe allora vano cercare nel mito una coerenza che esso non può avere e sperare di ricavarne qualche lume sulla natura e sulla funzione del sacrificio. Ora, questa posizione non è più sostenibile, non solo perché ispirata da una concezione del pensiero mitico oggi superata, ma soprattutto, e più concretamente, perché il testo la contraddice su tutti i punti. Nel suo studio sulla *Teogonia*, Hans Schwabl ha mostrato che, già sul piano formale, l'episodio prometeico obbedisce a precise regole compositive che conferiscono al brano nel suo insieme un carattere unitario e rigorosamente articolato.[2] La coerenza non è meno forte sul piano narrativo: Esiodo sottolinea infatti, nella concatenazione degli episodi, la perfetta continuità del racconto, e indica con chiarezza il rapporto necessario tra ogni sequenza e quella che la precede. Zeus decide di rifiutare d'ora in avanti il suo fuoco (celeste) ai mortali proprio perché non dimentica la frode commessa da Prometeo

[2] Vedi H. Schwabl, *Hesiods Theogonie: eine unitarische Analyse* (Vienna 1966) pp. 73-85.

nei suoi riguardi, riservando agli uomini la carne dell'animale sacrificato (v. 562); e quell'altro dono fraudolento, quel «rovescio del fuoco» che è la prima donna, va visto come contropartita del fuoco rubato dal Titano, che Zeus vede ardere tra gli umani (v. 569). L'azione procede dunque secondo una logica priva di incrinature, dall'inizio alla fine, seguendo il filo di un dramma le cui tappe successive si dispongono nell'ordine rigoroso del racconto. Sul piano semantico, infine, abbiamo mostrato in uno studio anteriore (Vernant, 1974, pp. 173-91) che tra gli elementi messi in atto ad ogni fase dell'avventura prometeica esiste uno strettissimo intreccio di corrispondenze simboliche: se nel procedere lineare della narrazione gli avvenimenti si concatenano gli uni con gli altri, alla fine essi compongono un quadro unitario le cui parti si corrispondono secondo un ordine molto rigoroso. Nella diacronia del racconto, l'episodio del furto del fuoco svolge un ruolo mediatore. Esso collega il primo atto, frode (*dolos*) di Prometeo nell'attribuzione delle parti sacrificali, e l'ultimo, frode (*dolos*) di Zeus nell'attribuzione agli uomini della prima donna; e per mezzo di esso si opera il capovolgimento dell'azione e della posizione reciproca degli attori. Nel primo episodio, l'iniziativa della frode spetta a Prometeo, Zeus sembra ingannato,[3] e gli uomini ricevono dal Titano doni di cui si rallegrano. Dopo il furto del fuoco, tutto si capovolge: l'i-

[3] Zeus *sembra* ingannato, ma non lo è, poiché, nella prospettiva della *Teogonia* esiodea, tutto ciò che accade nell'universo corrisponde, alla fine, alla sua volontà di sovrano, al piano che egli ha meditato, insomma alla sua *boulē*. La frode di Prometeo fa dunque parte, in qualche modo, del progetto di Zeus che ha già deciso quale sorte assegnare agli uomini. Così, nel momento in cui il Titano gli presenta le porzioni truccate perché egli scelga quella che spetterà agli dèi, il testo precisa fin dall'inizio che «Zeus, sapiente di eterni consigli, sapeva bene, né ignorava quell'inganno, e presentiva nell'animo le sciagure per gli uomini mortali, che egli era sul punto d'infliggere» (vv. 551 sg.). Ciò significa allora che tutto è fissato in anticipo e che in questo duello il cui esito è in qualche modo prestabilito non c'è posto per un vero e proprio confronto, né per un'iniziativa, e ancor meno per un successo, anche temporaneo, di Prometeo? Questo vorrebbe dire ignorare la logica di un testo che mentre afferma, come una verità di principio, l'infallibilità di Zeus, si preoccupa di sottolineare, nello svolgimento dell'azione, ciò che spetta a Prometeo, i successi che ottiene, il disappunto di Zeus, la sua collera nel vedersi prima neutralizzato, poi beffato dal Titano (vv. 553: *chōomenos*; 554: *chōsato*, *cholos*; 568: *echolōse*; vedi *Opere* 53: *cholōsamenos*). Il testo delle *Opere e i giorni* precisa che questo sdegno proviene dal fatto che Prometeo ruba il fuoco *lathōn Dia* (v. 52), di nascosto da Zeus. Quest'ultimo si rivolge al Titano in questi termini: «Tu godi di aver trafugato il fuoco e ingannato l'animo mio» (v. 55: *emas phrenas ēperopeusas*). È certamente giusto affermare che Zeus ha previsto tutto, ma allora egli ha previsto che Prometeo si sarebbe ribellato contro di lui e sarebbe riuscito a ingannarlo, che lo stesso Zeus avrebbe deciso di vendicarsi e di punire gli uomini usando come strumento gli stessi vantaggi che Prometeo aveva procurato loro ai suoi danni. A chi fosse tentato di trovare troppo «sofisticata» quest'interpretazione, che il testo peraltro impone, possiamo ricordare che la teologia cristiana afferma contemporaneamente l'onnipotenza, l'onniscienza di Dio e una libertà di scelta, nell'uomo, che implica l'autonomia delle sue decisioni. Per restare a Esiodo, indichiamo solo che nella *Teogonia* Crono divora i suoi figli perché ha saputo da Gea e da Urano il destino, già stabilito, che lo aspetta: soccombere un giorno a uno dei suoi figli «a causa del volere del grande Zeus» (v. 465). Ora Zeus non è ancora nato. Gli avvenimenti si svolgono dunque secondo i disegni di Zeus (*Dios... dia boulas*), prima ancora che Zeus, facendo il suo ingresso nell'universo degli dèi, abbia potuto concepirli.

niziativa della frode passa a Zeus: è lui ora che «dà» agli uomini, ma la gioia che gli umani provano davanti al dono divino è proprio la trappola in cui si perderanno e anche, più in generale, il simbolo della miseria della condizione mortale. Da questo punto di vista, l'ultimo episodio non appare solo come l'ineluttabile conseguenza di quelli che l'hanno preceduto. In esso, come in uno specchio, si riflettono, si dispongono e si ordinano tutti gli avvenimenti anteriori; attraverso di esso si chiariscono gli uni con gli altri per assumere il loro vero significato, che non poteva svelarsi se non al termine di tutta l'avventura. Occorre infatti che sia già apparsa la «trappola» della donna perché si manifesti fin nelle sue ultime implicazioni la vera natura della «trappola» tesa all'inizio da Prometeo a Zeus, quando il Titano «trucca» le porzioni della vittima sacrificale in modo che la carne spetti agli uomini: la parte buona, di cui i mortali si rallegrano (come si rallegrano del «bel male» che Zeus concede loro nella persona della donna), risulta essere in realtà la cattiva; l'inganno preparato dal Titano per beffare Zeus si ritorce contro di lui e, alla fine, contro gli umani; lo stesso fuoco, quel fuoco rubato da Prometeo, non è, malgrado i suoi vantaggi, un dono meno ambiguo della prima creatura femminile, tutt'adorna anch'essa di pericolosa seduzione.[4]

Nella trama del racconto le sequenze sono troppo collegate, i loro valori simbolici troppo intrecciati perché sia possibile isolarle e trattarle separatamente. Bisogna prendere il mito per quello che è, non un aggregato di episodi eterogenei ma una storia unica, e riconoscere che in questa costruzione coerente i rapporti che uniscono il sacrificio cruento, il fuoco prometeico e la creazione della donna, non possono dipendere né dal puro caso né dalla fantasia gratuita di un autore. Essi rispondono a un ordine necessario che attiene al contenuto stesso del mito, alla funzione che Esiodo gli assegna nel contesto della sua *Teogonia*: ciò che viene messo in questione nel conflitto tra l'astuzia del Titano e l'intelligenza infallibile dell'Olimpio è, in ultima analisi, la stessa condizione umana, il modo di esistere proprio degli uomini attuali. La pratica sacrificale è presentata come la prima conseguenza e come l'espressione più diretta della distanza che separa gli dèi e gli uomini dal giorno in cui Prometeo ha intrapreso la strada della ribellione. Il mito collega il rituale del sacrificio agli avveni-

[4] La struttura del racconto esprime questo effetto di ribaltamento: solo alla fine della prova, quando il gioco è finito, risulta vera l'affermazione che tutto, in ogni momento, si è svolto secondo la *boulē* di Zeus. Ciò non significa, tuttavia, che Prometeo non abbia segnato punti a suo favore; così come, nella guerra tra Titani e Olimpii, il fatto che l'esito fosse stabilito in anticipo (il destino di Crono è di essere vinto da suo figlio) non impedisce che il combattimento tra le due parti sia reale e anche incerto, per ben dieci anni (*Teogonia* 637 sg.). Questo procedimento narrativo, che all'inizio presenta uno Zeus «onnisciente» e quindi lo mostra a due riprese sorpreso e beffato, fino al suo vittorioso contrattacco, mira a svelare progressivamente, e in forma drammatica, il carattere ingannevole dei doni prometeici, i cui ambigui vantaggi si ritorcono sempre, alla fine, contro coloro che ne hanno beneficiato.

menti primordiali che hanno fatto degli uomini quello che sono, creature mortali[5] che vivono sulla terra[6] tra mali innumerevoli[7] e che mangiano il frumento dei loro campi arati,[8] in compagnia delle loro donne.[9] Una razza, insomma, del tutto separata da quegli esseri a cui erano in origine così vicini e con cui dividevano la mensa:[10] quei Beati Immortali che vivono in cielo, nutrendosi d'ambrosia, e verso i quali ora sale il fumo delle offerte sacrificali. L'episodio che riguarda il sacrificio non solo non è né secondario né aggiunto, ma è anzi al centro del mito. Esso non mira a giustificare un particolare bizzarro del rituale (la cremazione delle ossa), ma sottolinea attraverso la diversità delle parti riservate agli dèi e agli uomini lo scarto che ormai li separa, la loro appartenenza a due razze distinte. Come l'antica vicinanza si esprimeva miticamente nell'immagine di una comunità conviviale, così l'attuale separazione si manifesta nel contrasto fra due regimi alimentari. Tale contrasto è iscritto nel cuore stesso del rituale, che cerca però anche di stabilire tra le due razze divise una sorta di contatto e di comunicazione, gettando, per quanto possibile, un ponte dalla terra verso il cielo.

Questo aspetto alimentare, così evidente nel mito, ha molteplici risonanze. Il sacrificio è presentato come un pasto in cui si mangia carne, ma questa consumazione di cibo carneo obbedisce a costrizioni e restrizioni diverse: innanzitutto si limita a certe specie animali e ne esclude altre; poi l'uccisione, il taglio, la ripartizione, la preparazione, la consumazione dei pezzi si svolgono secondo regole precise; infine il pasto comporta una finalità religiosa: esso mira a onorare gli dèi invitandoli a un banchetto che è anche, almeno teoricamente, il loro, un *dais theōn* in cui si rendono in qualche modo presenti e di cui possono accogliere l'offerta come rifiutarla.[11] In questo senso, come rito alimentare, il sacrificio non

[5] *Teogonia* 535, 552, 564, 588, 592, 600; *Opere* 92, 103.

[6] *Epi chthoni*: *Teogonia* 556, 564; *Opere* 90 con 101.

[7] *Kakon* o *kaka*: *Teogonia* 512, 551 sg., 595, 600, 602, 609, 612; *Opere* 58, 88, 91, 101; *kēdea lygra*: *Opere* 49, 95, 100; *pēma*: *Opere* 56.

[8] *Alphēstēs*: che mangia il frumento: *Teogonia* 512; *Opere* 82. Sono queste le due sole occasioni, nella *Teogonia* e nelle *Opere*, in cui questo termine viene usato per qualificare gli uomini (al di fuori di queste opere, vedi fr. 73.5 Merkelbach-West, in cui si parla di Atalanta che vuole fuggire il matrimonio degli *andrōn alphēstaōn*, e *Scudo* 29, dove il termine distingue gli uomini che seguono lo sposo di Alcmena dagli dèi). In entrambi i casi il termine è applicato agli uomini nel contesto dell'arrivo di Pandora, la prima sposa. Anche da questo rilievo terminologico appare chiaro il legame tra l'agricoltura cerealicola e il matrimonio. Come ha notato, sulla scorta di Chantraine, Pierre Vidal-Naquet (*Le chasseur noir*, Parigi 1981, p. 42 nota 10), *alphēstēs*, il mangiatore di pane, è costruito sulla radice *ed-od* (mangiare), parallelamente e in opposizione a *ōmēstēs* (il mangiatore di carne cruda).

[9] *Teogonia* 513 sg., 592, 600 sg., 603-12; *Opere* 80-82, 94 sgg.

[10] Vedi Esiodo, fr. 1 Merkelbach-West = fr. 82 Rzach: «Infatti i pasti erano allora comuni, e comuni erano le sedie per gli Immortali e gli uomini mortali».

[11] *Odissea* 3.44, 336, 420; *Iliade* 24.69. L'espressione *dais theou* o *theōn* sottolinea, nel pasto sacrificale, l'aspetto della ripartizione, tra gli uomini da una parte, tra gli uomini e gli dèi dall'altra. Sull'aspetto del dono, vedi Platone, *Eutifrone* 14 c 8-9: «E far sacrifici non è un donare agli dèi?»

si limita a fissare le condizioni che autorizzano a uccidere un animale per mangiarlo, che rendono lecita e anche pia la sua consumazione da parte degli uomini. Poiché esso è orientato in direzione degli dèi, poiché pretende di associarli al gruppo dei convitati nella solennità e nella gioia del banchetto, evoca il ricordo dell'antico regime conviviale quando uomini e dèi, mescolati tra loro, godevano in banchetti senza fine. Tuttavia, se il sacrificio mira a quei tempi lontani dell'età dell'oro, in cui gli uomini vivevano ancora come dèi, lontani da tutti i mali, senza lavoro, senza malattia, senza vecchiaia, senza donna,[12] non è meno vero che, per la sua stessa struttura, riservando agli dèi le ossa imputrescibili sotto forma di fumo odoroso che sale verso il cielo, e attribuendo agli uomini la carne di una bestia già abbandonata dalla vita, un pezzo di carne morta, perché sazino per un momento la loro fame inestinguibile, esso ricorda che quell'epoca benedetta in cui uomini e dèi banchettavano insieme è passata per sempre. Di norma, gli uomini possono mangiar carne solo in occasione del sacrificio e secondo le sue regole. Gli dèi garantiscono con la loro presenza questa festa di consumazione carnea, ma lo fanno solo in quanto essa riserva loro una parte esclusiva: la vita stessa della bestia, che esala dalle ossa insieme all'anima nel momento in cui la vittima, immolata, si accascia, che abbandona il corpo con il sangue che schizza sull'altare, insomma le parti dell'animale che, come gli aromi con cui sono bruciate, sfuggono alla putrefazione della morte. Cibandosi delle parti commestibili, gli uomini rinvigoriscono le loro deboli forze, ma riconoscono insieme l'inferiorità della loro condizione mortale e confermano piena sottomissione a quegli Olimpii che il Titano, istituendo il modello del primo sacrificio, aveva creduto di poter beffare impunemente. Il rito alimentare che mette gli uomini in contatto con il divino sottolinea nello stesso tempo l'intervallo che da esso li separa. La comunicazione si stabilisce attraverso una procedura religiosa che, ricordando la colpa prometeica, ribadisce ogni volta solennemente l'insormontabile distanza tra umani e divini; distanza di cui il mito, come lo racconta Esiodo, ha la funzione di svelare le origini e di esporre le tristi conseguenze.

In questa prospettiva l'analisi del racconto esiodeo viene a confermare e a estendere le conclusioni che, da un altro punto di vista, Jean Casabona (1966) aveva tratto dalle sue ricerche sul vocabolario greco dei sacrifici. Ricordando che sacrificio e macellazione appartengono per noi a zone semantiche differenti, egli notava che per i greci non era così: i due

[12] *Opere* 112 sgg. Sotto il regno di Crono, gli uomini della razza d'oro vivevano *hōs theoi*, come gli dèi: sempre giovani, al sicuro dalle fatiche, dagli acciacchi, dal lavoro, dalla vecchiaia; lontani da tutti i mali (*kakōn ektosthen hapantōn*) avevano tutti i beni (*esthla de panta toisin eēn*); passavano il loro tempo a far baldoria nei banchetti che i solchi di una terra generosamente feconda dispensava loro spontaneamente, senza che ci fosse bisogno di lavorarla (*zeidōros aroura automatē*).

ambiti sono ricoperti, da Omero sino alla fine dell'epoca classica, dallo stesso vocabolario. Per esprimere l'idea della macellazione la lingua greca usa gli stessi verbi che significano sacrificare, immolare agli dèi. *Hiereuō* può essere tradotto sia in un modo che nell'altro; in Omero, *hierēion* designa l'animale sia come «vittima del sacrificio» che come «bestia da macello»; in opposizione a *sphagion, hierēion* assume il valore di «vittima di cui si consumano le carni»: il termine richiama a un tempo il sacrificio e la macellazione. *Thyō* infine, che s'imporrà come termine generale per designare la cerimonia sacrificale nel suo insieme, e che porta sempre con sé un'idea di offerte bruciate sugli altari, di fumi odorosi, viene applicato al rito vero e proprio ma anche al banchetto che lo segue; si trova perciò associato a termini che significano offrire, mangiare in abbondanza.

Distinguendo nel corpo della bestia immolata due parti e due soltanto,[13] che si oppongono l'una all'altra perché il loro valore alimentare è di segno opposto, cioè presentando il sacrificio come un modo d'alimentazione caratteristico dell'uomo in quanto distinto dagli dèi, Esiodo iscrive questa prima sequenza del mito prometeico nella linea del pensiero religioso tradizionale. Lungi dall'apportare innovazioni su questo punto, dal forzare il senso dei termini o dal modernizzare le idee correnti, il suo racconto poggia solidamente sul campo semantico del vocabolario sacrificale così come è attestato nella lingua comune.

1. *La disputa delle parti*

Chi vuole comprendere il sacrificio greco nel suo aspetto alimentare deve dunque prendere il racconto di Esiodo con la massima serietà. Deve

[13] Il testo di Esiodo non menziona gli *splanchna*, i visceri. Data l'importanza religiosa di questi organi e della loro consumazione rituale, non può trattarsi di una dimenticanza. Il poeta non ne parla deliberatamente: nella vittima, egli vuole considerare solo le due parti che, con la loro diversa destinazione e trattamento, esprimono in modo inequivocabile il contrasto tra la razza degli dèi «che esistono sempre» e quella degli uomini mortali che, per sostentarsi, sono sottoposti alla necessità di mangiare un certo tipo di cibo. Organi sanguigni, arrostiti sulla fiamma dell'altare, gli *splanchna*, pur essendo alimento umano, hanno uno *status* che li avvicina piuttosto agli dèi e che rende meno netta la frattura tra le due forme d'esistenza: vedi Detienne (1977) pp. 132-35. Così, per indicare le parti interne dell'animale, accanto alle carni che le avvolgono (*sarkes*), Esiodo utilizza il termine *enkata*, interiora. Gli *enkata* comprendono sia gli *entera* o intestini che i visceri propriamente detti, cioè gli organi della digestione e gli organi sanguigni (vedi Berthiaume, 1976). Mettendo sullo stesso piano carni e interiora (*Teogonia* 538: *sarkas te kai enkata piona dēmōi*) come parti ugualmente commestibili, riservate all'uomo, in opposizione agli *ostea leuka* (v. 540), destinati agli dèi, Esiodo in qualche modo elimina il problema degli *splanchna*, che gli uomini mangiano, ma che il loro *status* sacrificale impedisce di confondere completamente con i *krea* o le *sarkes*. L'ambiguità del termine *enkata*, che si applica a seconda dei casi agli intestini (*Odissea* 9.293) o ai visceri (*ibid.*, 12.363 sg.), permette, senza compromettersi, d'indicare con una forma unica tutto ciò che non è *ostea leuka*.

seguirne il testo da vicino, nulla trascurando e confrontando nelle loro affinità e differenze le due versioni della *Teogonia* e delle *Opere*.

Anzitutto, come s'inserisce nei due poemi l'episodio prometeico? E in che modo questa collocazione può chiarire lo *status* del rito sacrificale? Per la *Teogonia* la situazione è chiara. L'opera è tutta consacrata a cantare le origini, la nascita, le lotte e la vittoria finale di Zeus, la sua conquista di una sovranità che, diversamente dal regno di Saturno, riesce a consolidarsi in un potere stabile e duraturo. L'accesso di Zeus alla monarchia del cielo non significa solo, come insiste il testo a tre riprese, la sistemazione dei rapporti fra gli dèi attraverso una precisa ripartizione degli onori, delle cariche e dei privilegi;[14] solidale al monarca che l'ha istituito, questo ordinamento del cosmo si mantiene ormai immutabile e intangibile.

Nella linea di un racconto in cui tutto accade tra gli dèi, non c'è posto per una antropogonia in senso proprio. Ciò che veniamo a sapere è l'origine degli dèi, non degli uomini. La *Teogonia* non dice se Gea, la Terra, li ha partoriti come ha fatto per le prime potenze divine, se sono stati creati da Zeus e dagli Immortali, o se invece, secondo la tradizione orfica, sono nati dalle ceneri dei Titani fulminati. Gli uomini sono però presenti nel racconto comparendo all'improvviso in un episodio: quello che il poeta consacra alla discendenza di Giapeto, o più precisamente a suo figlio Prometeo. Il problema non è quello di un'antropogonia, come ci si potrebbe aspettare da un poema della creazione. Il testo parla degli umani come di esseri già presenti, che vivono con gli dèi, ancora mescolati a loro: «Nel tempo in cui gli dèi e gli uomini mortali decidevano (*ekrinonto*) una contesa a Mecone (...)» (v. 535). La funzione di Prometeo non consiste dunque nel farli venire all'esistenza, ma nel fissare il loro *status* entro un universo organizzato, nel definire la loro condizione di mortali di fronte ai Beati Immortali. Questa definizione ordinata delle forme di vita proprie degli uomini, che fa dell'umanità una razza distinta dagli dèi, avviene per mezzo di una ripartizione, tra uomini e dèi, di ciò che deve spettare agli uni e agli altri. A richiesta di Zeus, o almeno con il suo consenso, Prometeo si fa carico di attuare questa spartizione decisiva: il sistema usato a questo scopo è quello di tagliare e distribuire i pezzi della vittima immolata (v. 537: *dassamenos*; v. 544: *diedassao moiras*). La spartizione del bue immolato dal figlio di Giapeto, la divisione cioè in due porzioni diverse destinate agli dèi e agli uomini, determina la separazione tra le due razze: la divisione dell'animale provoca ed esprime insieme l'opposizione dei due rispettivi modi di essere. Nel sacrificio, e per mezzo di esso, si apre e si perpetua la distanza che separa i mortali dagli Immortali;

[14] *Teogonia* 74; 112: *hōs t'aphenos dassanto kai hōs timas dielonto*; 885: *ho de toisin heas diedassato timas*.

sulla linea di divisione dei pezzi della vittima si proietta la frontiera tra l'immutabile giovinezza degli Olimpii, padroni del cielo, e quell'effimera forma di esistenza a cui sono condannati ormai gli uomini sulla terra.

L'umanità attuale è dunque il risultato di una divisione analoga a quella a cui Zeus ha presieduto di fronte agli dèi, appena salito al trono, quando ha fissato le sfere di potere e le prerogative di ciascuno.[15] Ma, tra gli dèi, la ripartizione avviene secondo due modalità in netto contrasto fra loro. Nei riguardi dei suoi nemici e dei suoi rivali al trono, Titani e Tifone, la divisione degli onori è regolata dalla violenza e dalla costrizione (v. 882: *timaōn krinanto biēphi*). Relegati nel Tartaro, gli dèi sconfitti sono messi fuori gioco: spogliati di ogni onore (*atimoi*), sono esclusi dal mondo organizzato. Con gli Olimpii e i loro alleati la ripartizione avviene invece nell'armonia e nel mutuo consenso.[16] E come si configura la divisione da cui gli uomini traggono il loro *status* specifico? Essa non è il risultato né della violenza bruta né di un accordo reciproco. Non viene imposta di forza, ma non è neppure decisa in comune. Si svolge attraverso le pieghe di una procedura ambigua, contraddittoria e truccata, in cui la violenza si dissimula nel suo contrario: sorrisi, lodi, cortesie e finti inchini.[17] D'altra parte il contratto e la regola del gioco appaiono come sotterfugi per schiacciare, suo malgrado, l'avversario.

[15] Si paragoni *Teogonia* 535: *ekrinonto*; 537 e 544: *diedassao* (Prometeo nel conflitto fra uomini e dèi), con *Teogonia* 882: *krinanto*, e 885: *diedassato* (Zeus nel conflitto fra Titani e Olimpii).

[16] Vedi *Teogonia* 392-96 e 423-28, che precisano il senso e le modalità del *dasmos* a cui Zeus presiede per gli dèi (v. 885).

[17] Prometeo rivolgendosi a Zeus: *Zeu kydiste megisthe thēon* (*Teogonia* 548). Zeus rivolgendosi a Prometeo: *pantōn arideiket'anaktōn* (v. 543). Si noti soprattutto l'uso, da parte di Zeus, del termine *pepōn* (vv. 544 e 560) che, indicando ciò che è ben cotto, dolce, benigno, non manca, in questo caso, di un certo *humour*. In tutto questo passo della *Teogonia*, Zeus è definito da Esiodo come *aphthita mēdea eidōs* (vv. 545, 550, 561); e, al colmo dell'ira, il dio chiama Prometeo *pantōn peri mēdea eidōs* («tu che ne sai più di chiunque altro al mondo»), proiettando sul rivale la stessa qualifica che viene applicata a lui. Nel corso del confronto i due protagonisti, non solo non rinunciano mai alla loro reciproca cortesia, ma fanno buon viso all'avversario nascondendo l'ostilità sotto i sorrisi e dando all'aggressività la forma di uno scherzo ironico. Se nelle *Opere* Zeus, adirato (v. 53: *cholōsamenos*), scoppia a ridere (v. 59: *egelasse*), nella *Teogonia* agli scherzi di Zeus (v. 545: *kertomeōn*) risponde il sottile sorriso del Titano (v. 547: *epimeidēsas*), che medita il suo perfido inganno (*doliē technē*) e mette a punto la sua beffa (v. 565: *exapatēsen*). L'*eris* tra le due divinità fa ricorso dunque alle seduzioni, dolci e ingannevoli, della parola, al fascino della persuasione, e non alla violenza fisica. È insomma il terreno su cui opera normalmente Afrodite, affiancata da Eros e da Imeros. Essa infatti è la dea della dolcezza e della voluttà, ma anche dei discorsi insinuanti, dei sorrisi (*meidēmata*), degli inganni (*exapatas*) (*Teogonia* 205). Va aggiunto, però, che nel suo modo di arbitrare, Prometeo simula le maniere del buon re che amministra la giustizia, in nome di Zeus, con giuste sentenze (vv. 85 sg.: *diakrinonta themistas itheiēisi dikēisin*). Per placare una disputa (v. 87), il re ispirato dalle Muse non ricorre alla forza, ma alle lusinghe della cortesia, alla dolcezza insinuante delle parole di miele. La virtù musicale delle sue sentenze ha il potere di arbitrare amichevolmente, dando alla parte lesa una rivincita che ristabilisce il giusto equilibrio, ma che lo ristabilisce senza costrizione né violenza, con dolcezza: *metatropa erga teleusi rheidiōs* (vv. 89 sg.). Prometeo, invece, lungi dal ristabilire l'equilibrio, lo incrina col suo arbitrato parziale: *heterozēlōs diedassao moiras* (v. 544).

Alla guerra aperta che divideva Titani e Olimpii si sostiene un conflitto felpato, una prova di astuzia e di doppio gioco, in cui si tratta di trionfare sul rivale con eleganza prendendolo nella propria trappola. All'accordo leale e fiducioso che regola la spartizione tra alleati vincitori subentrano la frode, la doppiezza di promesse pronunciate ad alta voce che nascondono un'intenzione menzognera. Questa procedura incerta e contorta corrisponde al carattere equivoco della condizione umana nel suo duplice rapporto con gli dèi: di unione e di separazione insieme. Per Zeus gli uomini non sono avversari di tale statura da doverli eliminare con una lotta senza compromessi. Non sono nemmeno dei pari di cui occorra assicurarsi l'alleanza con una leale spartizione dei privilegi. Come tutte le creature mortali, come le bestie, essi sono su un altro piano rispetto agli dèi, lontani, estranei dalla sfera divina. Ma soli tra le creature mortali, e a differenza delle bestie, essi mantengono, nella loro vita, un rapporto costante e particolare con le potenze sovrannaturali. Non c'è città, non c'è vita umana che non entri in contatto col mondo divino attraverso un culto organizzato e che non stabilisca con esso una sorta di comunanza. Quest'ambiguità della condizione umana, distinta dal divino ma anche vicina ad esso, estranea eppure apparentata, è riproposta da Prometeo entro la stessa sfera divina. La sua posizione rispetto a Zeus è su tutti i piani equivoca. Pur essendo un Titano, nella guerra tra gli dèi non si è unito al clan dei suoi fratelli per combattere l'Olimpio; non è nemico di Zeus, di cui avrebbe persino, secondo Eschilo, assicurato la vittoria con le sue astuzie, e non sarà nemmeno rinchiuso nel profondo del Tartaro. Con tutto ciò non è un alleato sicuro e fedele. All'interno dell'universo ordinato presieduto da Zeus, la sua posizione è quella di un rivale, che rappresenta fin dentro alla cerchia delle divinità olimpiche un polo di contestazione. La sua figura esprime, sotto forma di rivendicazione o addirittura di ribellione, una sorta di complicità con tutto ciò che il mondo, in contrasto con gli dèi, può comportare di negativo, di sofferenza gratuita, di dolore inesplicabile e imposto. E la sua contestazione è tanto più pericolosa in quanto si esercita proprio sul terreno su cui Zeus si vuole insuperabile: quello dell'intelligenza, dell'astuzia, della previdenza, di quei «saperi» dei quali gli uomini, dal canto loro, pretendono di aver parte. Le risorse di uno spirito fertile e accorto, Prometeo le impiega per favorire gli umani a spese degli dèi. Cerca di allontanare da loro quei mali che sono inseparabili dalla condizione mortale e di procurare loro i beni di cui gli dèi si riservano il privilegio.[18] Se contrasta segretamente

[18] Si paragoni *Teogonia* 657: Cotto saluta in Zeus colui che ha «allontanato» dagli Immortali il male terribile (*alktēr*), con *Teogonia* 614: *akakēta Promētheus*, Prometeo il benefattore (rispetto agli uomini).

i disegni di Zeus persino nella missione di cui è stato incaricato, è perché mira, riducendo per quanto possibile la distanza tra dèi e uomini, a fare di questi ultimi degli esseri in qualche modo simili a lui: creature davvero prometeiche, non separate, non lontane, non inferiori e non sottomesse, come Zeus vuole gli uomini, ma neppure associate, vicine, uguali e concordi, come sono tra loro i Beati Immortali; creature, insomma, a metà strada, il cui *status* intermedio ricordi la sua funzione di mediatore, il suo ruolo ambiguo di alleato ostile, di complice rivale, d'incatenato liberato, di punito perdonato, di ribelle riconciliato e integrato.

Ciò che il Titano Prometeo rappresenta nell'episodio della *Teogonia* è la messa in causa, da parte di un dio abbastanza vicino agli uomini da volerli vicini agli dèi, dell'ordine olimpico, che presuppone, per quella particolare categoria di esseri che sono gli umani, le fatiche, l'usura delle forze, il dolore, la malattia, la morte, cioè tutto ciò che costituisce, in quanto male, la negazione radicale dello stato divino. Se Prometeo avesse prevalso contro Zeus in questa lotta di inganni che ha per posta la divisione di campo tra uomini e dèi, il sacrificio consacrerebbe l'accesso degli uomini a quella forma non mortale d'esistenza a cui non possono fare a meno d'aspirare. La sua sconfitta non solo fa del rito sacrificale l'atto che simboleggia la completa separazione delle due razze, ma conferisce a questa rottura il carattere di una decadenza irrimediabile e giustificata, di cui i mortali devono riconoscere la fondatezza ogniqualvolta, sacrificando alla maniera di Prometeo, entrano in comunicazione con le potenze superiori.

La catena di sventure provocata da Prometeo trova infatti, nel racconto di Esiodo, per il posto riservato all'episodio nell'insieme dell'opera e per certi particolari del testo, la sua piena giustificazione teologica. Prometeo è paradossalmente definito buono, benevolo (v. 565: *eus*; vedi *Opere* 50). Ma la benevolenza che riserva agli uomini è solo il rovescio, la maschera della sua segreta malevolenza verso Zeus; la sua parzialità (v. 544: *heterozēlōs*) nel distribuire i pezzi della vittima immolata esprime la sua volontà di sovversione contro l'ordine distributivo incarnato da Zeus. I progetti che medita nell'assolvere la funzione di arbitro che gli è stata affidata sono l'espressione della sua innata rivalità contro Zeus (v. 534: *erizeto boulas*). La decadenza dell'umanità si collega così direttamente allo spirito di concorrenza, di gelosia, di disputa, in una parola all'*eris*, la sinistra figlia della Notte, che si è insinuata, attraverso Prometeo, nel mondo etereo degli dèi dell'Olimpo. Ora, questo mondo è estraneo all'*eris*, o più esattamente esso non dovrebbe più conoscere, sotto il regno di Zeus, alcuna forma di *eris*. Esso si è identificato attraverso una lotta aperta, ma la vittoria del Cronide, ponendo fine a questa lotta, ha relegato il periodo dei conflitti tra gli dèi in un tempo anteriore all'or-

dine olimpico, così come ha respinto le potenze nemiche in uno spazio esterno al regno degli Immortali.[19] Un passo della *Teogonia* chiarisce a questo proposito che, seppure sorgessero tra i Beati qualche conflitto e qualche discordia (*eris kai neikos*), è ormai stabilita una procedura che permette di scacciare il colpevole fuori dalla residenza divina senza alcun indugio: privato di coscienza, di respiro, di vita, sprofondato in un sonno di morte, e in seguito escluso dal consesso degli Immortali e dai loro banchetti eterni.[20]

Ora, tutto l'episodio prometeico, in quanto storia di un'*eris* tra un dio e Zeus, introduce nella trama della *Teogonia* il racconto di una rivalità paradossale, sia perché dissimile dalle altre, sia, soprattutto, perché relativa a creature diverse dagli dèi. Se la paragoniamo alla disputa tra Titani e Olimpii, la differenza salta agli occhi. L'*eris* di Prometeo non è una franca ostilità, una guerra aperta; essa non mira al potere, non ambisce al trono di Zeus; non è nemmeno anteriore alla sua vittoria, alla fondazione dell'ordine, alla ripartizione degli onori; non mette in causa l'autorità dell'Olimpio, ma, subdolamente, cerca di piegarla dall'interno. Non assomiglia nemmeno a quella *eris* tra Immortali a cui la *Teogonia* fa cenno, e la cui composizione, in seno a una società divina ormai stabile e bene organizzata, è regolata in anticipo da una procedura quasi giuridica di espulsione del colpevole. L'*eris* di Prometeo non è posteriore all'ordine più di quanto gli sia anteriore. Il mito la presenta come contemporanea all'opera ordinatrice di Zeus, coestensiva al suo piano di ripartizione cosmica o, più precisamente, a un aspetto particolare di questa ripartizione, il più delicato e problematico in quanto riguardante quelle creature equivoche e sconcertanti che sono gli esseri umani. Il loro *status* infatti non può essere che il risultato di un compromesso zoppicante, di un aggiustamento, al termine di una competizione tra avversari divini che si fronteggiano colpo su colpo, ciascuno contrastando fino all'ultimo i piani

[19] Vedi *Teogonia* 386 sgg. Nel mondo divino sottomesso a Zeus, Zēlos non è più suscitatore di contrasti e discordie. Come anche suo fratello Kratos e sua sorella Biē, che scortano di continuo la persona di Zeus e lo accompagnano dovunque vada, Zēlos appare come il garante della supremazia del nuovo re degli dèi. Strettamente associato a Nikē, con la quale fa coppia, destina in anticipo al fallimento ogni tentativo di ribellarsi a Zeus per contendergli il potere sovrano.

[20] *Teogonia* 782-806. Il confronto tra questo passo e *Opere* 190-92 sottolinea il contrasto tra il mondo degli dèi e quello degli uomini rispetto al ruolo della *eris*. Tra gli dèi, quando sorge una *eris*, la procedura del «giuramento» designa automaticamente il colpevole, costretto a spergiurare (v. 793: *epiorkos*). Il responsabile viene subito sprofondato in un sonno funesto (v. 798) ed espulso fuori della dimora divina (vv. 801-04). Tra gli uomini, quando la cattiva *eris* si sarà impadronita di tutto e sarà diventata la compagna inseparabile degli sventurati mortali, il giuramento non avrà più alcun valore, alcuna *charis* (*Opere* 190); il malvagio sosterrà le sue menzogne con spergiuri (v. 194: *epi d'horkon omeitai*); ma questa volta non sarà il colpevole ad essere isolato e cacciato. Al contrario saranno Aidōs e Nemesis, le due divinità ancora presenti nel mondo umano come ultimo legame con quello degli dèi, che si nasconderanno (v. 198) e lasceranno gli uomini, abbandonati all'*eris*, per raggiungere la dimora degli dèi (vv. 199 sg.).

dell'altro. Certo, al termine della gara, quella che prevale è la volontà ordinatrice di Zeus; ma, per trionfare, essa deve seguire la via tracciata dal conflitto con Prometeo, accettarne ad ogni tappa la nuova posta in gioco, tener conto dei punti che l'astuzia del Titano ha saputo segnare a favore degli uomini e che Zeus, non potendo cancellarli, deve ritorcere contro di loro.

Quest'analisi spiega il carattere obliquo dell'episodio prometeico che, in rapporto alla linea di sviluppo della *Teogonia*, appare come una parentesi, e una parentesi due volte fuori posto: sul piano dell'esposizione genealogica prima di tutto, e poi su quello della successione degli avvenimenti divini. Al verso 337, Esiodo ha cominciato a riportare la discendenza dei Titani, di cui ha già dato i nomi, secondo un ordine genealogico che va da Oceano a Crono, dal primogenito al più giovane, passando per Ceo, Creio, Iperione e Giapeto. Veniamo così a sapere chi furono i figli di Oceano, d'Iperione, di Creio, di Ceo. Ma a partire dal verso 453, passando alla discendenza di Crono quando ci si aspetterebbe quella di Giapeto, l'esposizione genealogica, con la svolta della nascita di Zeus, si ricollega al racconto degli avvenimenti mitici che formano la seconda parte delle leggende divine di successione (la prima contiene il racconto della castrazione di Urano, e poi dell'insediamento di Crono come re) e affronta il tema centrale dei conflitti per la sovranità del cielo (lotta di Zeus contro Crono, degli Olimpii contro i Titani). Crono divora i suoi figli perché nessuno di loro prenda il suo posto sul trono, ma Zeus sfugge alla voracità del padre, e dapprima fa vomitare a Crono i figli che ha ingoiato, poi libera i Ciclopi e ottiene da essi lo strumento della vittoria: il fulmine, fidando nel quale «egli regna sui mortali e sugli Immortali» (v. 506). A questo punto Esiodo interrompe il racconto delle lotte di Zeus per ritornare all'esposizione delle genealogie con la discendenza di Giapeto, che avrebbe dovuto seguire quella degli altri Titani più vecchi di Crono. In realtà, la genealogia di Giapeto ha soprattutto la funzione d'introdurre il racconto dell'*eris* che oppone Prometeo a Zeus, una *eris* situata ai margini sia delle lotte per la sovranità, poiché non ha niente a che vedere con i combattimenti dei Titani, sia dell'organizzazione del mondo divino sotto il regno di Zeus, poiché questo regno esclude l'*eris*. La sua collocazione logica nel racconto non è dunque né anteriore né posteriore alla vittoria di Zeus. La troviamo piuttosto a fianco, ai margini di essa, così come appare nella *Teogonia* lo *status* della razza umana, esterno ed estraneo al grande conflitto che ha diviso il mondo degli dèi per il controllo del potere. Nel poema infatti non si trova la minima allusione all'esistenza degli uomini sotto il regno di Crono. La parentesi prometeica precede così il pezzo di bravura che riferisce la guerra contro i Titani, il trionfo di Zeus, la ripartizione degli onori. Ma, intercalata

tra la liberazione dei Ciclopi con il dono del fulmine, che la precede, e la liberazione dei Centimani, pegno della vittoria olimpica, che la segue, questa parentesi s'inserisce in un contesto in cui il regno di Zeus appare già assicurato prima ancora che i particolari del combattimento siano fatti oggetto di una vera e propria narrazione. La scena si svolge a Mecone, antico nome di Sicione. Conosciamo dunque il luogo preciso, terrestre e umano, che fu teatro della contesa, ma non sappiamo con precisione in quale momento si sia svolta nella serie di avvenimenti che segnano la cronologia divina. È come dire che l'*eris* prometeica, in quanto concerne, attraverso il confronto di due divinità, la natura dei rapporti tra gli uomini e gli dèi più che la società divina stessa, si stende su un asse temporale che non coincide esattamente con quello degli dèi. I due piani temporali appaiono nel racconto contigui, ma non sovrapponibili, così come l'*eris* di Prometeo, estranea a quella dei Titani ma anche a quell'*eris* occasionale di cui è prevista la regolamentazione giuridica, introduce nella sfera degli dèi una dimensione d'esistenza, una qualità d'essere, che confinano troppo da vicino con l'umano per integrarsi nell'ordine gerarchico delle potenze divine.

Al dramma dell'*eris*, che nella *Teogonia*, attraverso una mediazione divina, finisce per coinvolgere anche gli uomini, corrisponde quello che nelle *Opere* si svolge, in terra di Beozia, tra Esiodo e suo fratello Perse.

Il parallelismo dei due racconti per quel che riguarda la loro posizione all'interno del testo è più rigoroso di quanto in genere sia sembrato. Nella *Teogonia* la frode compiuta da Prometeo sulle parti dell'animale sacrificato era introdotta nella narrazione di un *gar* («infatti») che collegava direttamente l'episodio da cui consegue la sventura degli uomini al verso precedente che racconta l'*eris* di Prometeo con Zeus. Anche nelle *Opere* la ripresa del tema prometeico si apre con un *gar*, che questa volta richiama e giustifica la lezione che Esiodo ha appena impartito a suo fratello, in occasione dell'*eris* che li oppone l'uno all'altro. I due devono spartirsi il loro *klēros*, il terreno ereditato dal padre: ora, questa divisione non viene operata con la violenza, con la forza bruta, come quando ci s'impadronisce di un bottino nemico nel corso di un combattimento, ma non nasce nemmeno da un'intesa amichevole tra i due fratelli, come sarebbe stato doveroso. Per ottenere più di quanto gli spettava, Perse ha suscitato discordie e litigi (*neikea kai dērin*). Ha sottoposto l'affare all'arbitrato dei re di Tespie, rappresentante in linea di principio della giustizia distributiva di Zeus sovrano. Ma i re, corrotti con doni, non si sono pronunciati con equità, e hanno emesso una sentenza subdola, un giudizio tortuoso. Favorendo la parte che non ne aveva il diritto, hanno diviso le terre in modo disuguale, dando all'uno molto di quanto

apparteneva all'altro, secondo lo stesso spirito di parzialità che Zeus nella *Teogonia* rimproverava ironicamente a Prometeo. L'analogia delle due situazioni, divina e umana, che in ciascuna delle due opere introducono il mito prometeico, con le tristi conseguenze che ne nascono per i mortali, pare dunque evidente. Ma c'è di più. Esiodo non si limita a ricordare a suo fratello la disputa malvagia che ha provocato, la ripartizione fraudolenta che ha saputo ottenere a sue spese: egli allarga la portata di questo conflitto domestico alle dimensioni della giustizia e dell'ordine universali. Esiodo fonda così quella che potremmo definire una vera e propria teologia dell'*eris*, in quanto la progenie della Notte appone il suo sigillo a tutta l'esistenza umana. E questa teologia, sulla quale si aprono *Le opere e i giorni*, comporta un'esplicita allusione alla *Teogonia*, di cui riprende e chiarisce il capitolo dell'*eris*.

In effetti, nella prospettiva degli dèi l'*eris* appariva unica: gli Immortali non ne conoscevano altre, oltre alla violenta lotta nel corso della quale Zeus ha trionfato sui suoi rivali e che la sua vittoria ha fatto scomparire dalla società divina.[21] Ma dal punto di vista degli uomini il quadro cambia. In questo caso non c'è più una sola *eris*, ma due; e questo sdoppiamento della figlia della Notte corrisponde all'onnipotenza che ella esercita sulla vita degli uomini, alla sua costante presenza nel bene e nel male, per il bene e per il male. Proprio per la sua natura contraddittoria, sdoppiata, ambigua, l'*eris* è consustanziale alla condizione umana. L'*eris* malvagia ha due facce, così come due sono, fra gli uomini, secondo le *Opere*, i tipi di dispute: la guerra al nemico straniero, sul campo di battaglia, e le discordie all'interno della stessa comunità, sulla piazza pubblica (vv. 29 sg.). La prima si sostiene sulla forza delle braccia (*chersi biēi*), le seconde fanno entrare in scena la lingua (*apo glōssēs*) e la subdola astuzia (vv. 321 sg.). Ma, che utilizzino la violenza o l'inganno, hanno entrambe lo stesso obiettivo: far man bassa del bottino, avere la propria parte di fortuna a spese altrui, spogliandoli dei loro beni. Le ricchezze ottenute in modo disonesto non durano a lungo. Zeus stesso si affretta a far pagare ai colpevoli il duro castigo dei loro crimini (vv. 325 sg., 333 sg.), così come ha annientato la forza brutale dei Titani, e punito l'astuzia fraudolenta di Prometeo. Questa *eris* malvagia, ormai spenta fra gli dèi e punita fra i

[21] Tra gli dèi, l'*eris* si sviluppa a partire dall'aggressione di Crono contro il padre Urano. Adirato con i suoi figli (v. 208: *neikeiōn*), Urano annuncia loro che questo misfatto dovrà essere pagato, che ci sarà insomma una *tisis*, una vendetta. Questa *tisis* è il conflitto che opporrà, sotto forma di *eris* e di *neikos*, i Titani agli Olimpii. Infatti, quando Rea sta per mettere al mondo Zeus, domanda a Gea e a Urano di meditare con lei un piano che, salvando Zeus, consenta di pagare il debito dovuto all'Erinni di suo padre: *teisaito d'Erinys patros heoio* (v. 472). Tutto si giocherà allora, sul terreno della lotta per il potere, tra Crono e suo figlio dal cuore violento (v. 476), fino al trionfo di quest'ultimo. Con la vittoria di Zeus, la *tisis* è compiuta, l'ordine è ristabilito.

mortali, non è amata dagli uomini. Se essi la onorano, precisa Esiodo, lo fanno contro la loro volontà, perché devono sottostare alle decisioni degli Immortali (v. 15). Ma prima di generare questa *eris* litigiosa, divenuta per volontà divina la compagna, loro malgrado, dei mortali, la Notte ne aveva partorito un'altra, simile, ma di indole opposta, e di cui il saggio deve cantare le lodi. È lei che, attraverso lo spirito di emulazione, spinge l'uomo alla fatica dei campi mostrandogli la prosperità del vicino più laborioso. Essa insomma è il fondamento di ogni onesta ricchezza: così ha voluto Zeus che, dall'alto della sua dimora luminosa di etere (*aitheri naiōn*), l'ha fatta penetrare fin nelle viscere della terra (*gaiēs en rhizēisi*), su cui gli uomini vivono e da cui traggono la loro sussistenza (vv. 18 sg.). Il Cronide voleva che essi trovassero, attraverso questa *eris*, la strada del loro guadagno, in accordo con l'ordine da lui stesso stabilito. Per i mortali, dunque, non c'è modo di sfuggire all'*eris* a cui tutta la loro vita è consegnata: non resta altro che scegliere tra quella buona e quella cattiva. Perdendo tempo a discutere sull'*agora*, prestando orecchio alle dispute, scansando il lavoro agricolo (*ap'ergou*), Perse non può sperare di accomodare i suoi affari (v. 28). Per avere presso di sé di che vivere (*bios*), cioè il frutto di Demetra (*Demēteros aktē*) di cui Gea, quando è coltivata, non è mai avara (vv. 31 sg.), bisogna votarsi al dovere, bagnare i campi di sudore, impegnarsi con i vicini in una gara di reciproca emulazione. Come potrebbe essere altrimenti? Da un lato Zeus fa espiare attraverso la cattiva *eris* i vantaggi ottenuti con la violenza e con la frode; dall'altro, non ha voluto che gli uomini potessero procacciarsi senza fatica (v. 44: *kai aergon eonta*), cioè senza passare per la buona *eris*, quei beni che ha loro concesso, la ricchezza della terra che li fa vivere (*bios*). Così accadeva però un tempo, nell'età dell'oro, quando la terra, senza che occorresse né dissodarla né seminarla, produceva da sé frutti così copiosi che non esistevano né le rapine di guerra, né i furti subdoli, né lo spirito di emulazione: nessun tipo di *eris*, insomma, esisteva sulla terra, non più che in cielo. Si poteva vivere e mangiare senza far niente (vv. 113-18).[22] Ma gli dèi hanno nascosto agli uomini la loro vita (*bios*), l'hanno sepolta in fondo ai campi dal giorno in cui Zeus si è visto imbrogliato dall'astuto Prometeo (vv. 47 sg.). E da allora l'esistenza umana è quella che conosciamo: sempre impegnata in una duplice lotta, sempre in bilico tra l'una e l'altra *eris*, punita senza pietà dagli dèi se si segue quella cattiva per evitare il duro sforzo del lavoro, inchiodata alla catena di un lavoro faticoso se, accettando la legge di Zeus per godere di una ricchezza onesta, si sceglie quella buona.

[22] Gli uomini della razza d'oro vivono senza lavoro faticoso (*ater ponōn*), contenti di quello che hanno (*ethelēmoi*), tranquilli e sereni (*hēsychoi*), cioè senza dispute né gelosie, senza *eris*.

Le due versioni della frode prometeica, quella che la *Teogonia* situa nel quadro del ciclo degli dèi e le cui conseguenze riguardano gli uomini solo di riflesso, e quella che, nelle *Opere*, è direttamente ispirata a Esiodo dall'amara esperienza della sua lite col fratello, si corrispondono dunque con esattezza e si chiariscono l'una con l'altra. Se la vita degli uomini, a differenza di quella degli dèi, non può sfuggire all'*eris*, è perché la condizione mortale trova la sua origine e la sua ragion d'essere proprio nella *eris* che ha spinto Prometeo a ribellarsi a Zeus. Viceversa, se Prometeo occupa nella società degli dèi una posizione così equivoca, legata all'istituzione di un rito sacrificale la cui estrema conseguenza è di consegnare gli uomini alla progenie della Notte, è perché la sua affinità col genere umano si esprime anzitutto nella forma della *eris* notturna: quella *eris* che egli, con la sua ribellione a Zeus, fa salire fino al luminoso mondo dell'Olimpo. Il sacrificio stesso, nel suo difficile equilibrio, corrisponde a questa tensione tra due poli contrapposti. Come atto centrale del culto, esso associa gli uomini agli dèi, ma lo fa separando le parti di rispettiva pertinenza. Gli uomini non possono prendere per sé più di quanto è stato concesso loro al termine di una prova che ha visto affrontarsi le due divinità rivali. Conformandosi, nel pasto carneo, all'ordine rituale che riflette e ricorda questa prima *eris* tra Zeus e Prometeo, il sacrificio assume un ruolo di mediatore tra gli dèi e gli uomini, in modo analogo al suo mitico fondatore e con analoga ambiguità. Fa da intermediario tra le due razze, ma facendole comunicare solo attraverso una spartizione che le oppone l'una all'altra. Le riunisce, non perché davvero si ricongiungano (come si augurava Prometeo, secondo la *Teogonia*, e com'era realmente nell'età dell'oro, secondo le *Opere*), ma per confermare la loro necessaria distanza.

2. *Il bue e il grano*

Il confronto tra i due racconti fa luce anche su un altro punto. Le *Opere* non riprendono la lunga sequenza della *Teogonia* sul taglio e sulla ripartizione truccata della vittima sacrificale. Il testo la ricorda, come si fa di una cosa ben conosciuta, solo con un accenno alla collera di Zeus «il giorno in cui lo trasse in inganno Prometeo dai tortuosi pensieri» (vv. 47 sg.). Subito dopo il testo continua con il secondo episodio del mito: il furto del fuoco. Ci si può così domandare se la versione delle *Opere* non abbia lasciato cadere, nel racconto della contesa divina da cui deriva lo stato attuale dell'umanità, l'aspetto alimentare che appare fondamentale nella *Teogonia*. Il sacrificio, di cui la frode di Prometeo stabilisce il modello, è, secondo noi, suscettibile di provocare e di esprimere la distanza

tra dèi e uomini perché assegna, agli uni e agli altri, due tipi di cibi opposti. Come mai nelle *Opere* Esiodo non fa più esplicito riferimento a quella divisione in parti che, nata col primo sacrificio, ha scatenato l'intero processo di decadenza, e continua a simboleggiare, nel suo duplice aspetto di rito religioso e di spartizione alimentare, l'ambiguità della condizione umana? Se infatti il culto associa gli uomini agli dèi, ciò che li separa è il dolore, rappresentato dalla carne sacrificale, di cui si vedono riservare il consumo.

In realtà, la dimensione alimentare del mito prometeico non è meno evidente nelle *Opere* che nella *Teogonia*. Il tema di un cibo riservato all'uomo e intimamente legato alla sua forma specifica di esistenza è centrale in ciascuno dei due racconti. Il tema si trova solo spostato; e questo spostamento, spiegabile se si considera la diversa prospettiva dei due testi, chiarisce certi aspetti essenziali del mito, nei suoi rapporti con il sacrificio. Nelle *Opere* sono i prodotti della terra coltivata, il grano di Demetra, i cereali, a occupare una posizione analoga a quella che il bue sacrificato, le porzioni di carne, i cibi carnei, hanno nella *Teogonia*. Infatti, per l'autore degli *Erga*, cioè delle «opere» agricole,[23] l'uomo è considerato nel suo aspetto di agricoltore, e quindi visto e definito prima di tutto come colui «che mangia il pane»; per l'autore della *Teogonia*, l'uomo, considerato dal punto di vista della divinità, è colui che, della vittima sacrificale offerta agli dèi, consuma la parte riservatagli dal rituale. Ma in entrambi i casi il cibo di cui l'uomo si nutre porta il segno della *eris* prometeica. Dopo che Zeus gli ha nascosto il nutrimento vitale, l'uomo non può mangiare pane che non sia stato pagato con lo sforzo, guadagnato col sudore della fronte. Il grano, che si può ottenere solo attraverso la fatica del lavoro agricolo, ricorda, non meno dell'animale sacrificale, lo spirito ribelle del Titano. D'altra parte, non basta dire che i cereali sono stati nascosti durante il conflitto con l'Olimpio. Questo cambiamento di *status*, che ha fatto sparire sottoterra l'alimento di cui prima tutti potevano disporre a volontà, costituisce la replica di Zeus all'inganno di Prometeo, che ha nascosto sotto la pelle le parti commestibili della vittima per consegnarle agli uomini (*Opere* 47 sg.). La coltivazione dei cereali è dunque la contropartita del rito sacrificale, il suo rovescio. Poiché ormai, per l'astuzia di Prometeo, i mortali hanno la carne di bue come cibo, per volontà di Zeus essi non avranno più a portata di mano il frumento di cui hanno bisogno per vivere.

[23] Come mi ha fatto osservare Benedetto Bravo, i termini *erga*, *ergazesthai* sono riferiti due volte, nelle *Opere e i giorni*, ad attività di navigazione e di commercio marittimo (vv. 45 e 641). Resta vero però che, nel contesto del poema (dove ricorrono una cinquantina di volte), queste parole si riferiscono essenzialmente alla fatica agricola.

Inoltre, come la vittima del sacrificio, anche il grano viene consumato al termine di una serie di precisi scambi con gli dèi. Esso stabilisce una forma di comunicazione religiosa tra mortali e Immortali nel momento stesso in cui sottolinea il divario, la distanza, la disparità fra i due modi di essere. Per Esiodo la coltivazione della terra a grano è un vero e proprio culto che il contadino deve rendere alle potenze divine.[24] Il lavoro è ai suoi occhi una devozione quotidiana, attenta a eseguire ogni compito al momento giusto e nel rispetto dei gesti consacrati. Il contadino può riempire il suo granaio quanto basta per vivere solo al termine di un'attività laboriosa, rigorosamente regolamentata, la cui puntuale esecuzione ha avuto la virtù rituale di renderlo caro ai Beati, di farne un «amico» (*philos*) di Demetra (v. 309; vedi anche vv. 300 sg., 826-28). Ma quest'amicizia, questa prossimità divina che allontana da lui la fame (*limos*) presuppone che egli abbia riconosciuto e accettato, con la sua vita laboriosa, la dura legge dei campi imposta da Zeus, quel *pediōn nomos* che segna, con la fine dell'età dell'oro, la rinuncia ai tempi in cui gli uomini vivevano, sempre giovani, senza lavoro né fatica, in perenne baldoria con gli dèi. Il nutrimento cerealicolo significa che per sfuggire alla fame, questa triste figlia di *eris*, l'uomo non ha altra possibilità che consacrarsi interamente alla fatica, a quell'altro figlio di *eris* che, come ricorda la *Teogonia* (vv. 226 sg.), è il *ponos*. Per sfuggire al male che l'*eris* ha generato, bisogna passare per il fratello di questo male.

Infine, ultimo punto di convergenza: abbiamo sostenuto che, nella logica del mito, agli uomini spettano tutte le parti commestibili della vittima sacrificale perché queste porzioni di carne ormai prive di vita, saziando una fame che si rinnova di continuo, rinvigorendo energie che senza cibo si esaurirebbero, sottolineano la condizione mortale dell'uomo, la cui vitalità, a differenza di quella divina, è precaria, instabile, passeggera, destinata fin dall'inizio alla morte. Ora, il termine stesso *bios* (vita) che Esiodo usa per indicare la spiga di grano, cioè l'alimento specifico dell'uomo, stabilisce un rapporto così intimo tra l'alimento cerealicolo e la forma di vitalità propria degli uomini che si deve parlare di consustanzialità: il tessuto della vita umana è tagliato nella stessa stoffa del cibo che l'alimenta. Proprio «perché non mangiano il pane» gli dèi sono immortali; non conoscendo il frumento, nutrendosi d'ambrosia, essi non hanno sangue:[25] l'*ichōr*, in loro, non conosce queste eclissi di forza, queste cadute di tensione, questi alti e bassi che sono negli uomini come le

[24] Vedi J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci* (1965), trad. it. (Torino 1970) pp. 167 sg.; M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode* (Bruxelles (1963) pp. 34-51).

[25] *Iliade* 5.339-43: non mangiano pane, non hanno sangue e sono chiamati Immortali. Nel *Convito dei sette sapienti*, Plutarco commenta così questo passo di Omero: «Vuol dire con questo che il cibo non è solo un modo di vivere, ma un modo di morire» (160 b 2-3).

stigmate di un'esistenza effimera, le primizie di una morte che il pasto può solo differire. Ricordiamo la formula che, nell'*Iliade*, definisce gli umani: «Adesso essi crescono in pieno splendore, mangiando il frutto del campo, e fra poco imputridiranno esanimi» (21.464 sg.). Il fatto è che orzo e grano (*alphita*), in quanto alimenti dell'uomo, costituiscono, per riprendere i termini dell'*Odissea* (2.290; 20.108), il *myelos andrōn*, il midollo degli uomini, la sostanza stessa della loro forza vitale.

Con queste affinità e concordanze così vistose il mito prometeico stabilisce una stretta connessione tra il sacrificio e la coltura cerealicola: due ordini di fenomeni nello stesso tempo associati ed equivalenti. Questo legame risulta dalle indicazioni esplicite che il testo contiene e che noi abbiamo rilevato, ma risulta forse ancora meglio da ciò che il testo non dice, dai suoi silenzi: lo scabro ed enigmatico accenno delle *Opere* a Zeus «che nasconde il *bios*» introdurrebbe nel racconto un elemento assurdo, estraneo, incomprensibile, se il testo non presupponesse, come un dato evidente iscritto nell'ossatura del mito, una perfetta simmetria di posizioni e complementarietà di ruoli tra il *bios* cerealicolo e la vittima sacrificale. Poiché il rituale del sacrificio assume nel quadro dell'alimentazione carnea lo stesso ruolo della coltura cerealicola in quello dell'alimentazione vegetariana, l'inserzione di una sequenza che collega alla frode sacrificale di Prometeo la necessità di arare i campi per ottenere il *bios*, cioè la «vita», si giustifica da sé. Aggiungiamo inoltre che il bue immolato e tagliato in pezzi da Prometeo quando istituisce il primo sacrificio, è l'animale domestico più vicino agli uomini, il più integrato nella loro sfera di esistenza, specie quando viene aggiogato all'aratro per aprire i solchi: mentre l'animale allo stato selvatico è oggetto di una guerra aperta, la vittima sacrificale è vista come un essere amico, a cui si richiede una sorta di consenso, e che, per la sua vicinanza agli uomini, è in grado, se non proprio di rappresentarli, di svolgere una funzione mediatrice. L'estraneità degli animali selvatici rispetto alla sfera umana risulta in modo del tutto particolare dal loro regime alimentare: come sottolinea lo stesso Esiodo nelle *Opere* (vv. 276-80), essi si divorano tra loro, senza regole o limiti, e senza riservare alle potenze divine una parte della preda di cui si saziano; il loro pasto non conosce altra norma che quella dell'appetito; indifferente alla giustizia, alla pietà, il pasto animale non può riflettere, nelle sue modalità e nel suo svolgimento, un ordinamento divino superiore; in quella guerra per il cibo che le bestie si fanno tra loro, il pasto si presenta come traduzione di puri rapporti di forza.

Il frumento sta alle piante selvatiche come il bue sta agli animali selvatici. Esso è il più umanizzato di tutti i frutti della terra, laddove le piante selvatiche, invece, crescono da sole, solo che le condizioni risultino

favorevoli. Il grano si raccoglie al termine di un anno di cure attente, paragonabili all'educazione che si dà ai bambini per farne uomini.[26] Nella raccolta, lo sforzo umano e la benevolenza divina si corrispondono in un equilibrato rapporto di scambio. Quando non sono carnivori, gli animali trovano da pascolare nella vegetazione incolta, tra quelle erbe e piante selvatiche che crescono lontano dai campi e dai frutteti lavorati dalla mano dell'uomo, al di là dell'orizzonte domestico (Detienne, 1972, pp. 16 sg.). Il pane invece appartiene soltanto all'uomo: segno e garante di una vita civile, esso distingue l'umanità sia dalle bestie che dagli dèi. Nutrirsi di piante domestiche coltivate e di animali domestici sacrificati: ecco dunque i due aspetti complementari di un regime alimentare che, iscrivendo la razza umana a metà strada tra le bestie e gli dèi, definisce quello *status* intermedio che le è peculiare.[27]

3. *Cucinare i cibi, bruciare i morti*

Diventa forse più facile, a questo punto, cogliere tutte le implicazioni del legame che unisce, nel mito, il furto del fuoco alla sparizione della vittima sacrificale e all'occultamento dei chicchi di grano nella terra. Secondo la *Teogonia*, Zeus decide di non concedere più agli uomini (v. 563: *ouk edidou*) la fiamma del suo fuoco celeste – quel fulmine di cui beneficiavano finallora, quando lo trovavano a portata di mano sui frassini, mentre vivevano con gli dèi e banchettavano con loro – perché custodisce nella memoria il ricordo del tiro che gli ha giocato Prometeo, distribuendo le parti in modo da riservare agli uomini tutte le porzioni commestibili. Perché questa replica, e quale la sua portata? Evidentemente, Zeus vuole anzitutto bloccare l'uso del dono che gli uomini hanno ricevuto al termine di questo primo «scontro». Privandoli del fuoco, impedisce loro di cucinare una carne che non possono consumare cruda. Il fuoco prometeico ha dunque in primo luogo un valore alimentare, e il «pezzo di bravura» del Titano quando fa sparire la fiamma, nascondendola dentro una ferula, ha lo scopo di fornire agli uomini tutti i mezzi della cucina sacrificale. Ma cucinare la carne prima di mangiarla significa anche mettere in risalto il contrasto con le bestie che si nutrono di carne cruda. Il fuoco culinario del Prometeo di Esiodo ha già dunque un ampio

[26] Dopo aver osservato che l'agricoltura «cuoce» il nutrimento fornito dalle piante e lo rende attivo, Aristotele scrive nei *Problemi* (20.12, 964 a 19-21): «I frutti che provengono da questa coltura, li chiamiamo coltivati (*hēmera*), poiché hanno tratto profitto da quest'arte, come se ne avessero ricevuto l'educazione (*hōsper paideuomena*)».

[27] Vedi P. Vidal-Naquet, *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée (1970), in *Le chasseur noir* cit., pp. 39-68.

valore: esso rappresenta la cultura contrapposta allo stato di natura, e in questo senso prepara il tema del fuoco «civilizzatore», «maestro di tutte le arti», che sarà sviluppato nel *Prometeo* di Eschilo (vv. 110 sg., 254). Ma lo prepara a modo suo, con tutte le difficoltà e le ambiguità derivanti dallo *status* intermedio degli umani. Il fuoco di Prometeo non è quello degli dèi, il fuoco del cielo, l'onnipotente fulmine nelle mani di Zeus, immortale come il suo signore. È un fuoco destinato a perire: generato, affamato, precario, come tutte le creature mortali; per far nascere il fuoco bisogna possederne una scintilla, conservata sotto la cenere o trasportata nel cavo di una ferula, come fece Prometeo;[28] perché viva, bisogna nutrirlo, e quando non è più alimentato si spegne.[29] L'insaziabile voracità del fuoco, che gli fa divorare tutto ciò che capita sotto i suoi denti, lo renderebbe simile a un animale selvaggio, come già suggeriscono molte formule in Omero,[30] se, una volta deposto nelle mani dell'uomo perché lo padroneggi, non apparisse nello stesso tempo come addomesticato. Questo aspetto «culturale», che fa da contrappeso allo scatenarsi di una natura violenta e bestiale, si rivela nel carattere d'intelligente artificio, di sottile invenzione che il fuoco prometeico comporta. Esso non è solo il frutto di un'astuzia che, eludendo la sorveglianza di Zeus, ha permesso agli uomini di appropriarsi di un bene proibito, ma implica anche una tecnica di trasporto, di conservazione, di accensione, che appartiene a quel bagaglio di cognizioni pratiche indispensabili alla vita umana. Le *technai* di cui gli uomini dispongono sono però non meno ambigue del Titano che le ha fornite. Il fuoco è un *dolos*, un'astuzia ingannevole, una trappola, diretta all'inizio contro Zeus, che vi si lascia prendere, ma che può ritorcersi contro gli uomini. Non solo perché l'«ardore del fuoco infaticabile» nasconde un potere che sfugge al controllo umano ma, più precisamente, perché questa forza comporta qualcosa di misterioso, una qualità soprannaturale – la si designa con il nome di Efesto – che aggiunge una nuova dimensione ai due aspetti già menzionati di selvaggia animalità e di dato

[28] Vedi *Odissea* 5.488-90: «Come qualcuno un tizzo nasconde fra molta cenere nera, laggiù, all'orlo dei campi, perché non ha intorno vicini, serbando il seme del fuoco (*sperma pyros sōizōn*), per non andare chissà dove a nasconderlo...».; vedi anche *Inno omerico a Ermete* 237 sg.; Pindaro, *Pitiche* 3.66, e soprattutto *Olimpiche* 7.86 sg.: istituendo il primo sacrificio ad Atena, gli abitanti di Rodi «salirono all'Acropoli senza aver preso con loro il seme della fiamma ardente (*sperma phlogos*)». Viene così istituito, per colpa loro, un sacrificio senza fuoco, e Pindaro commenta così questa dimenticanza: «Rispettando Prometeo, gli uomini trovano la virtù e la felicità» (vv. 79-81).

[29] Vedi Erodoto 3.16: gli egizi credono «che il fuoco sia un animale vivo e che divori tutto quanto tocca e che, una volta riempito di cibo, muoia poi assieme a quello che ha divorato». Il punto di vista dei greci è esposto da Aristotele, nei *Parva naturalia:* «Venendo a mancare l'alimento (*trophē*) al fuoco, il calore non è in grado di appropriarsi dell'alimento, e si produce l'estinzione del fuoco» (*Della giovinezza e della vecchiaia* 5, 469 b 21-26).

[30] Vedi sopra, pp. 54-55, e L. Graz, *Le feu dans l'*Iliade *et l'*Odyssée (Parigi 1965) pp. 108-16, 183-93.

culturale.[31] Sul triplice piano, bestiale, umano, divino, su cui è situato, il fuoco può svolgere, nel cuore del sacrificio, un ruolo mediatore: quando viene acceso sull'altare, non solo traccia la via che congiunge la terra e il cielo portando agli dèi i loro fumi odorosi, ma completa anche l'opera di ripartizione intrapresa da Prometeo distinguendo, attraverso la cottura, ciò che è solo arrostito o bollito e che spetta agli uomini, da ciò che, interamente consumato, viene restituito all'aldilà insieme alla vita stessa della bestia. Mangiando ciò che non è stato bruciato, ma solo cotto, cioè reso tenero e molle per facilitarne l'assimilazione da parte delle deboli forze umane, i mortali hanno in qualche modo i resti del sacrificio, gli avanzi di un pasto divino in cui l'essenziale è accessibile solo attraverso una completa cremazione che lo fa scomparire quaggiù, divorato nell'ardore delle fiamme.

A questo proposito, il parallelismo e i contrasti tra la cucina sacrificale e i riti di cremazione del cadavere sono illuminanti. Walter Burkert (1972, pp. 52-58) ha creduto di ravvisare, tra i due ordini di pratiche, una vera e propria identità di struttura e di funzione. Egli ha insistito sull'importanza del pasto nelle cerimonie funebri come nel sacrificio. Ma se i funerali comportano un pasto, ciò non vuol dire che essi appartengano allo stesso ordine del pasto. Per i funerali di Patroclo, Achille offre un banchetto accanto al morto (*Iliade* 23.29 sgg.): si sgozzano tori, pecore, capre e maiali, le cui carni vengono fatte cuocere «nella fiamma di Efesto», mentre il sangue delle vittime, raccolto dentro coppe, viene versato in libagione intorno al cadavere (vv. 29 sg.). Al defunto viene dunque offerta la vita degli animali di cui si mangeranno le parti commestibili: il pasto sacrificale, che apre i funerali, stabilisce con lui una sorta di comunione. Ma il fuoco che si accenderà più tardi, sul rogo preparato per bruciare la salma (v. 110), e con essa gli animali e i troiani offerti in olocausto, non ha niente a che fare con un fuoco culinario: il cadavere non si mangia.[32] Si tratta invece di aprire alla *psychē* del defunto, consumandone il corpo, le porte dell'Ade (vv. 71, 75 sg.), di farla passare dal mondo visibile, in cui è trattenuta finché il corpo non ha avuto la sua «parte di fuoco», al mondo invisibile dell'aldilà.[33] Il fuoco svolge anche qui il suo ruolo di mediatore. Lo svolge facendo sparire nelle sue vampe dalla vista degli umani (v. 53) il morto di cui divora le carni con ferocia animale. I termini di cui si serve Omero per designare questo funebre

[31] Sull'uso dell'epiteto *thespidaēs* per qualificare il fuoco, vedi Graz, *op. cit.*, pp. 104-08.

[32] Anche una parte degli animali sgozzati e bruciati sul rogo non viene consumata, siano essi commestibili (pecore e buoi) o non commestibili (cavalli e cani), per non parlare dei troiani.

[33] Vedi *Iliade* 23.76: *epēn me pyros lelachēte*. Sull'uso di *pyr*, al genitivo, con *lanchanō*, vedi Graz, *op. cit.*, pp. 212-18.

banchetto di fuoco sono *nemomai*, *esthiō*, *daptō* (vv. 177, 182 sg.); il loro valore alimentare è rafforzato dal rapporto esplicito che Achille stabilisce fra il trattamento glorioso riservato al cadavere di Patroclo, dato in pasto alle fiamme, e il trattamento infamante che l'eroe vuole riservare a quello di Ettore, dato in pasto ai cani (vv. 180-83).[34] L'opposizione non è solo tra l'onore e l'infamia. Per il cadavere, essere divorato dal fuoco significa trovarsi consumato per intero, in tutta la sua forma corporea, in modo da passare in blocco e intatto nell'aldilà. Essere divorato dai cani significa invece, come il testo precisa chiaramente, che le carni saranno lasciate «sbranare alle cagne, crude» (v. 21: *kysin ōma dasasthai*). Fatto a pezzi crudo, così com'è allo stato naturale, il cadavere di Ettore, se Achille realizzasse il suo progetto, sarebbe, nello stesso tempo, disonorato in questo mondo e privato per sempre, nell'altro, di quell'esistenza invisibile che si acquista con la cremazione nel fuoco del rogo funebre.

C'è un altro elemento da prendere in considerazione. La parte del cadavere che il fuoco divora senza lasciar traccia è quella che nella vittima animale spetta agli uomini per il loro pasto: le carni, con i tendini e gli organi interni, tutto ciò, insomma, che è destinato, dopo la morte, alla decomposizione.[35] Ma il fuoco funerario non deve divorare il corpo al punto da non poterlo più distinguere dalle ceneri del rogo. Il fuoco, ancora acceso, viene spento con del vino dovunque ha regnato l'impeto delle fiamme (vv. 237, 250; vedi 24.791). Si raccolgono allora con cura i resti del morto, cioè le ossa, o meglio le «ossa bianche» (vv. 222, 224, 239, 252; vedi 24.793), ben riconoscibili in mezzo alla cenere (v. 251) anche se carbonizzate (vv. 238-40). Unte con un doppio strato di grasso (v. 243), queste ossa vengono deposte in un'ampolla o in un cofanetto che viene avvolto di tessuto e calato in una fossa, dimora sotterranea del defunto. La cremazione del corpo, nel rituale funerario, consuma totalmente e fa svanire nell'invisibile ciò che, nel sacrificio, costituiva la porzione riservata agli uomini: essa permette così di liberare quelle ossa bianche che, unte anche allora di grasso, costituivano nel sacrificio la porzione riservata agli dèi, porzione che il *mageiros*, tagliando la bestia in modo da lasciare scoperte le ossa lunghe, aveva isolato fin dall'inizio, perché venisse deposta e bruciata sull'altare. Le due pratiche sono certo omologhe, ma poiché la loro finalità è differente, esse procedono in senso inverso. Nel sacrificio, le ossa bianche, imputrescibili, vengono messe subito da parte e riservate agli dèi, ai quali le si invia sotto forma

[34] Vedi Graz, *op. cit.*, pp. 213-17.

[35] Precisamente quello che nella *Teogonia* (v. 538) Esiodo raggruppa in carni e interiora (*sarkes te kai enkata*), in opposizione alle ossa bianche (*ostea leuka*). Nell'*Odissea*, il pasto del Ciclope cannibale, che mangia come una bestia selvaggia, mescola e confonde le carni, le interiora, le ossa: *enkata te sarkas te kai ostea myeloenta* (9.293).

di fumo; nella cremazione, invece, si chiede al fuoco di spogliare le ossa bianche di tutta la carne deperibile che le ricopre, affinché gli uomini possano conservarle come il segno che garantisce, agli occhi dei parenti, la presenza del morto nella tomba. Mentre nel sacrificio l'essenziale, cioè la vita della bestia, fa ritorno agli dèi insieme alle ossa bruciate, e gli uomini si nutrono degli avanzi mezzi crudi e mezzi cotti del pasto divino, il rito funebre, depurando il cadavere, attraverso il fuoco, di tutte le parti corruttibili, di cui vita e morte sono intrecciate, ha per scopo di ricondurre la salma all'essenziale, di ridurre i suoi resti, che con la loro mediazione permettono agli uomini di restare in contatto con essa, alle sole ossa bianche.

Nelle *Opere*, l'episodio del furto del fuoco è introdotto in modo allusivo, abrupto e in apparenza illogico. «Gli dèi – spiega Esiodo a Perse – hanno nascosto agli uomini il loro *bios* (cioè il frumento). Altrimenti tu potresti vivere senza far niente, senza arare i campi. Ma Zeus ha nascosto il tuo *bios*, quando si è visto ingannato da Prometeo. Da quel giorno egli ha meditato contro gli uomini tristi pensieri e ha loro nascosto il fuoco» (vv. 42-50). Verrebbe spontaneo domandarsi che cosa c'entri il fuoco in questa storia se non si sapesse già dalla *Teogonia* che il rifiuto di concedere il fuoco è motivato per Zeus dalla frode prometeica sulle porzioni sacrificali. Ma l'esposizione sembra ancora del tutto incoerente. La collera di Zeus, beffato dal Titano, viene chiamata in causa per giustificare la necessità del lavoro agricolo. Furioso per essersi lasciato prendere in trappola, Zeus nasconde la «vita» sotterrando i chicchi di grano. Il fatto di «nascondere il fuoco» appare in questo contesto gratuito, senza un rapporto comprensibile con ciò che lo precede. A meno che non ci sia, nella Grecia arcaica, una relazione così intima, così evidente, tra nascondere il *bios* e nascondere il fuoco, che le due cose non possano andare disgiunte.

Notiamo anzitutto che all'inizio la situazione è la stessa per il fuoco e per i cereali. Nell'età dell'oro, prima che uomini e dèi si separassero, prima dunque dell'affare di Mecone, il grano e la fiamma sono direttamente accessibili all'uomo: egli ne dispone come di doni «naturali» che gli vengono offerti senza bisogno di andarli a cercare. Per gli dèi, «nascondere» il grano e il fuoco significa, da un punto di vista materiale, che il grano deve essere prima di tutto sotterrato, occultato nel suolo sotto forma di semi che poi germoglieranno e matureranno alla superficie,[36] e

[36] Zeus ha nascosto il grano sotto la terra; per avere il grano, gli uomini dunque devono nascondere il seme (*sperma*) sotto la terra; vedi *Opere* 470 sg.: mentre il contadino traccia il solco, «un piccolo servo, con una zappa, nascondendo bene il seme sottoterra (*sperma katakryptōn*)», crea fastidi (*ponos*) agli uccelli.

che il fuoco deve essere sotterrato, occultato nella cenere o in una ferula, sotto forma di scintilla che poi si alzerà e brillerà nel focolare; da un punto di vista morale o metafisico, significa che questi due beni, di cui finora gli uomini potevano disporre liberamente, dovranno ormai essere conquistati, guadagnati, pagati. D'ora innanzi saranno accessibili solo attraverso l'involucro dei mali che li racchiude: la dura fatica del lavoro, le cure assidue e minuziose. In virtù di questi mali, che costituiscono la necessaria contropartita dell'antica prodigalità, i cereali e il fuoco diventano conquiste della civiltà umana e non più prodotti naturali come all'inizio. Ma c'è di più. I cereali, e in generale tutte le piante coltivate, si oppongono, per i greci, alle piante selvatiche come il cotto si oppone al crudo (Detienne, 1972, pp. 14-18). Questa cottura che le caratterizza non dipende solo dal fatto che le specie che si prestano alla coltivazione sono quelle in cui la cottura interna è più completa rispetto alle specie selvatiche, nelle quali le sostanze crude restano dominanti. Un'altra spiegazione è che la mano dell'uomo, aprendo e rivoltando la terra per farvi penetrare il sole, contribuisce a una cottura migliore, più completa, delle piante domestiche; infine, a questa doppia cottura, la prima spontanea, la seconda operata dal lavoro agricolo, se ne aggiunge una terza che conclude il processo: trasformando la farina in pane e focacce, la cottura compiuta nel forno rende i cereali pienamente commestibili. Essa recide l'ultimo legame che ancora li univa alla sfera della natura e del crudo e che faceva della farina qualcosa di ibrido e di confuso, né crudo né cotto, non più selvatico ma non ancora attratto nell'orbita della civiltà. Uscito dal forno, il pane è diventato un'altra cosa: è ormai *sitos*, cibo umano, allo stesso modo in cui un pezzo di carne cruda e piena di sangue, arrostito o bollito, si trasforma nel cibo proprio della civiltà.[37]

[37] Così spiega Plutarco in un testo di eccezionale interesse, di cui non ci sembra sia stata riconosciuta l'importanza. Nelle *Questioni romane* (109, 289 ef), dopo aver notato che la farina è un alimento non finito e non cotto, Plutarco prosegue: «Infatti essa non è rimasta quello che era, grano (*pyros*), e non è nemmeno diventata ciò che deve diventare, pane (*artos*), ma ha perduto la potenza germinativa, senza aver però acquisito l'utilità dell'alimento cerealicolo (*tēn sitiou chreian*)». Passando alla carne (*Questioni* 110, 289 f-290 a) e domandandosi se non succeda lo stesso per il *kreas* e l'*aleuron*, aggiunge: «Infatti la carne non è una creatura viva, ma non è nemmeno diventata alimento cotto; con la bollitura e l'arrostitura, che sono un'alterazione e un cambiamento, la si allontana infatti dalla prima forma; la carne di un animale immolato da poco, la carne cruda, non ha un aspetto puro e pulito, ma schifoso come un'ulcera». Non si potrebbe dire in modo più chiaro che il pane sta alla pianta (il grano vivo) e alla farina (morta, ma ancora cruda) come un piatto di carne cotta sta alla bestia (viva) e a un pezzo di carne sanguinante (morta, ma non ancora cotta). Nei due casi, l'alimento, vegetale e animale, per diventare commestibile, deve subire una sorta di trasmutazione che lo fa passare da un piano all'altro. Dalla sua condizione originaria di essere vivente allo stato naturale, esso deve passare a una nuova forma di esistenza, quella di «oggetto culturale» pronto per essere consumato dagli uomini. Questa trasmutazione presuppone una tappa intermedia che consiste nell'uccisione di ciò che prima era vivo. Questa fase di transizione dalla natura alla cultura (farina, carne cruda) contiene qualcosa di «impuro» per cui l'alimento, privo di vita, non è ancora

Ora, quelli che la terra offriva spontaneamente agli uomini dell'età dell'oro erano frutti che allo stato naturale possedevano tutti i caratteri e le qualità delle piante coltivate; questi frutti crescevano già cotti, come se i campi, che non conoscevano l'aratura, fossero stati lavorati e rivoltati con l'aratro; inoltre, erano già commestibili senza aver bisogno di essere trasformati e umanizzati da una cottura successiva. L'età dell'oro non oppone uno stato di natura a uno stato di cultura: al contrario, essa cancella ogni differenza tra i due stati, offrendo il cibo proprio della civiltà sotto forma di prodotto spontaneo della natura che l'uomo trova già coltivato, raccolto, riposto nel granaio, cucinato, pronto per la consumazione. Sotto questo aspetto la raccolta dei cereali che la terra offre nell'età dell'oro è come la raccolta della carne che, secondo Erodoto (3.18), i fortunati etiopi trovano presso la Tavola del Sole: ogni mattina, sparse sulla pianura che le produce ogni notte da sé, le carni aspettano, già tagliate, ripartite, bollite, che i convitati abbiano la compiacenza di mettersi a tavola. Esse sono prodotte dalla natura allo stato di cottura (vedi oltre, cap. 7).

La fine dell'età dell'oro comporta dunque, allo stesso tempo, la necessità del fuoco sacrificale per cuocere la carne, la necessità del lavoro agricolo per cuocere i cereali, la necessità del fuoco domestico per rendere il grano commestibile. Con un unico gesto la collera di Zeus, per far espiare agli uomini quella carne di cui dispongono grazie a Prometeo, nasconde il fuoco e il grano. Se a Mecone le cose fossero rimaste a questo punto, gli uomini non avrebbero potuto mangiare il frutto, crudo, delle piante selvatiche, come non potevano, nella versione della *Teogonia*, consumare cruda la carne degli animali domestici.

La frode prometeica non stabilisce solo, per tutto il tempo a venire, le regole della spartizione della vittima, ma porta con sé, come conseguenza non meno ineluttabile, l'obbligo del lavoro, del *ponos*: gli uomini ormai, per nutrirsi da uomini, sono votati all'agricoltura cerealicola come alla cucina sacrificale.

4. *Titano di Esiodo, Titani di Orfeo*

L'ultima sequenza del racconto concerne l'invenzione da parte di Zeus del «bel male» che suggellerà per i mortali la loro nuova condizione di

commestibile. Solo la cottura e la cucina, portando a termine la trasformazione, elimineranno ogni traccia d'impurità e integreranno gli alimenti, siano essi vegetali o carnei, nella sfera della vita umana «civile», della vita «prometeica».

esistenza facendoli passare dallo stato di *anthrōpoi*, assunto finallora nella sua pienezza, a quello di *andres*[38] di sesso maschile che hanno di fronte a sé, come complemento ma anche come negazione, il *genos gynaikōn thēlyteraōn*, la «razza delle donne femmine».[39] Ma prima di affrontare quest'ultima sequenza sarà opportuno, per confermare e affinare la nostra analisi, che ritorniamo su alcuni particolari del testo.

Tra Prometeo e Zeus l'*eris* si svolge, come abbiamo visto, a Mecone. Perché questa localizzazione? Esiodo non offre alcun chiarimento in proposito, ma testimonianze o accenni reperibili altrove autorizzano tre ordini di osservazioni.

1) Mecone è l'antico nome di Sicione.[40] È qui, come ricorda tra gli altri Callimaco, che gli dèi avevano stabilito la loro sede (*hedranon*) quando, al termine della guerra contro i Giganti, si divisero gli onori (*timai*) tirando a sorte.[41] Località terrestre e dimora degli dèi, Mecone può rappresentare quel luogo in cui, vivendo ancora fianco a fianco, uomini e dèi si sedevano alla stessa tavola, banchettando in comune e consumando gli stessi cibi.

Il nome di questa città, che passava per la più antica di tutta la Grecia,[42] è legato d'altra parte al ricordo della divisione compiuta dagli dèi dell'Olimpo, dopo aver eliminato i loro rivali nella lotta per la signoria del cielo. La spartizione di cui s'incarica Prometeo quando taglia in pezzi il bue sacrificale per separare uomini e dèi, viene così a iscriversi in quel programma di ripartizione ordinata dell'universo che Zeus inaugura appena sale al trono e che è l'emblema della sua sovranità.

2) Da Sicione si estende verso Corinto una pianura che gli antichi chiamavano Asopia. La sua fertilità era proverbiale: si diceva che per diventare ricchi, bastava possedere qualcosa tra Sicione e Corinto.[43] Con la sua ricca pianura, Mecone evoca i fertili campi dell'età dell'oro, quando, per riprendere la formula usata da Esiodo nelle *Opere*, «la terra feconda recava i frutti spontaneamente, in gran copia, senza risparmio» (vv. 117 sg.).

[38] Il passaggio si presenta al verso 592 della *Teogonia* (con cui confronta v. 600) in cui gli *thnētoi andres* si sostituiscono agli *thnētoi anthrōpoi* anteriori (vv. 535, 552, 556, 564, 586, 588).

[39] *Teogonia* 591. Vedi, su questo punto, le osservazioni di Nicole Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, Arethusa, vol. 11, 43-87 (1978). L'autrice rinvia a *Iliade* 8.520 e a *Odissea* 8.324 per le *thēlyterai gynaikes*, e al commento di Jean Bollack al fr. 616 di Empedocle per la formula corrispondente *andrōdesteroi andres* (J. Bollack, *Empédocle*, Parigi 1965-69, vol. 3, tomo 2, p. 545).

[40] Che sarà chiamata anche Egialea, da Egialeo, primo re autoctono, e Telchinia, da Telchino, suo nipote. Vedi Pausania 2.5.6 sg.; Strabone 8.6.25; scolii a Pindaro, *Nemee* 9.123; Stefano di Bisanzio, *s.v.* «Sikyōn».

[41] Sugli dèi che tirano a sorte la propria zona d'influenza cosmica, come anche le regioni e le città della terra, vedi *Iliade* 15.185 sg.; Pindaro, *Olimpiche* 7.100 sg.; Callimaco, *Inno a Zeus* 1.60 sgg. e fr. 119 Pfeiffer; Eraclito Stoico, *Allegorie omeriche* 41.5.

[42] Secondo la *Cronaca* di Castore di Rodi; vedi Jacoby, *FGrHist* 328 F 92, con il commento in III b (suppl.), vol. 1 (testo) p. 383.

[43] Vedi Strabone 8.6.23; 9.2.20; Ateneo 219 a; Cicerone, *Sulla legge agraria* 1.2.5; Suda, *s.v.* «ei to meson ktēsaio».

3) Non lontano da Sicione, in cima a una piccola altura che fiancheggia il fiume Asopo, si trova un luogo chiamato Titane, dal nome (a sentire la gente del posto) del suo primo abitatore, Titano. Si tratta, certo, di una tradizione locale, ma è difficile non metterla in relazione col racconto di Esiodo, tanto più che tra il Titano di Sicione, la mitica fertilità dell'Asopia e la divisione originaria di Mecone esistono connessioni evidenti. A proposito di Titano, Pausania (2.11.3-4) riferisce che la gente del posto ne fa un fratello di Elio (del Sole), e interpreta quest'indicazione nel modo seguente: Titano era un essere dotato di straordinaria abilità (*deinos*) nello spiare il corso delle stagioni per cogliere il momento in cui il Sole fa crescere, cuocendoli, cereali e frutti; così, per Pausania, l'aver saputo sfruttare al meglio la fertilità di questa terra combinandola con la cottura operata dal fuoco solare dimostra l'eccezionale ingegnosità del primo abitatore del luogo.[44]

La parentela di questo Titano con il Sole ricorda molto da vicino una tradizione leggendaria, quella di Corinto. I corinzi raccontano che, al momento della spartizione, il loro paese era stato oggetto di una contestazione tra Posidone ed Elio: entrambi lo reclamavano per sé. L'arbitraggio della disputa fu affidato a Briareo che aggiudicò l'istmo, cioè le parti basse, a Posidone, e l'altura al di sopra della città a Elio, come se volesse destinare le terre in basso all'elemento acqueo e quelle in alto al fuoco del cielo. Pausania, nostro testimone anche questa volta, riferendo la storia, osserva (2.1.6) che il tema della disputa e dell'arbitraggio fra dèi per l'attribuzione di un territorio non è esclusivo di Corinto. Egli cita in particolare il caso dell'Attica dove, come si sa, la storia della città comincia con Cecrope, re autoctono, essere primordiale nato dalla terra, mezzo uomo e mezzo serpente, presentato qualche volta come bisessuale. Chiamato a decidere tra Atena e Posidone che rivendicano entrambi il dominio sulla città, Cecrope opta per la dea. Posidone si vendica inondando l'Attica con una marea di acqua salata. Sfuggendo ai limiti della condizione umana, Cecrope assume, per gli ateniesi, il ruolo di un eroe civilizzatore che sottrae alla loro vita ancora selvaggia i primi abitanti del paese. Pausania avrebbe potuto anche ricordare il caso simmetrico di Argo, dove Foroneo, primo re di stirpe umana, figlio del dio fiume Inaco, la cui sovranità si estendeva, con le sue acque, su tutta l'Argolide, svolge lo stesso ruolo di Cecrope ad Atene: arbitro del conflitto tra Era e Posidone che si disputano il Peloponneso, accorda la sua preferenza alla dea. Anche qui il dio si vendica, ma questa volta ritirando tutte le acque vive dall'Argolide: i fiumi e le sorgenti della regione, a cominciare

[44] Sull'uso di *deinos* per caratterizzare l'intelligenza di Prometeo, vedi Eschilo, *Prometeo incatenato* 59 e soprattutto, per l'accostamento con il Titano di Sicione, 545-58.

dall'Inaco, non più alimentati dalle profondità della terra, restano così a secco durante la stagione estiva, mentre l'intero territorio si vede privato dell'acqua di cui ha bisogno per dare e mantenere la vita. Foroneo raduna allora gli uomini che prima abitavano sparsi e li unisce in una sola comunità. Nella sua azione civilizzatrice egli si avvicina a Prometeo fino a identificarsi con lui su alcuni punti essenziali: la gente di Argo, per esempio, attribuisce a lui, e non al figlio di Giapeto, l'introduzione del fuoco nella vita umana e la fondazione del primo sacrificio (Pausania 2.19.5; Clemente Alessandrino, *Protrettico* 44). Foroneo, inoltre, aveva un fratello, Egialeo, da cui, dopo la sua morte, il Peloponneso prende il nome di Egialea. Ora, prima di chiamarsi Mecone, Sicione si era chiamata Egialea dal nome del re autoctono Egialeo, che fu il primo figlio di questa fertile terra (Pausania 2.5.6).

Al legame che unisce, con la mediazione di Egialeo, Sicione all'Argolide, bisogna aggiungere alcuni rapporti significativi tra l'Asopia e l'Attica, e soprattutto la pianura di Maratona. Eumelo, nel suo poema epico consacrato alla storia di Corinto, sosteneva che la contrada era stata abitata in origine da una figlia di Oceano, Efira, e poi da Maratone, pronipote del Sole e padrone del paese. Emigrato in Attica, nella pianura che porta il suo nome,[45] Maratone lasciò il regno, che era suo, nelle mani dei due figli, Sicione e Corinto; d'allora l'Asopia si chiamò Sicione ed Efira Corinto (Pausania 2.1.1, con cui confronta 2.6.5 dove sono ricordate versioni diverse). Ora, come non si è mancato di far notare (Detienne, 1977, p. 139), al Titano e al luogo detto Titane, nell'Asopia, corrispondono, in Attica, da una parte la *Titanis gē*, la terra titana, che avrebbe designato in un primo tempo il territorio di Atene, e dall'altra due personaggi, localizzati proprio nella piana di Maratona: anzitutto Titenio, che abita vicino a Maratona, ed è un Titano, ma più antico dei personaggi designati con questo nome, anteriore alle divinità ed estraneo alle loro dispute poiché, solo tra i suoi omonimi, si sarebbe rifiutato di combattere, in un campo o nell'altro, al tempo della guerra tra gli dèi;[46] poi Titaco, di Afidna, anch'essa vicina a Maratona. Nelle sue *Attidi*, una farraginosa raccolta di storie dell'Attica, Istro accenna a questi personaggi lasciando intendere che non si tratterebbe di Titani nel senso comune della parola, ma piuttosto di re autoctoni come Cecrope, che essi avrebbero preceduto come primi abitanti e signori del paese.[47] Questi Titani, che non

[45] Maratona è la piana del finocchio, come Mecone quella del papavero.

[46] Secondo il lessico di Fozio e la Suda, l'espressione «terra titana» designerebbe la terra dell'Attica e deriverebbe «da Titenio, uno dei più vecchi Titani, che abitava vicino a Maratona e che fu il solo a non far la guerra agli dèi, come indicano Filocoro nella *Tetrapoli* e Istro nelle *Attidi*».

[47] Vedi Detienne (1977) pp. 139-41; Jacoby, *FGrHist* 328 F 74 e 92, 334 F 1, con il commento in III b (suppl.): vol. 1 (testo) pp. 354 sg., 380 sg., 627; vol. 2 (note) pp. 257-59, 500 sgg.

sono propriamente dèi senza essere nemmeno uomini, che si situano in un tempo anteriore alla separazione degli uni dagli altri, appaiono come esseri primordiali, legati alla terra, da cui sono nati e dove abitano stabilmente, come gli umani. Ma all'elemento terreo sembra combinarsi nella loro nascita un elemento igneo: la terra li fa nascere sotto l'azione del calore solare. Il loro nome ricorda infatti la terra calcinata, quella cenere bianca che è la calce viva e che i greci indicano col nome di *titanos* senza distinguerla sempre chiaramente dal gesso, *gypsos* (Detienne, 1977, pp. 139 sg., 161 note 70 e 75-77). I primi ctoni, composti da una mescolanza di terra e di fuoco, non solo nascono direttamente dalla terra bruciata dal sole, senza passare attraverso l'unione del maschio e della femmina,[48] ma si distinguono dagli uomini e si avvicinano agli dèi per via di un elemento igneo che li preserva dalla putrefazione e dalla corruzione proprie di ogni creatura mortale. Se, come dice Aristotele, gli abitanti dei paesi caldi vivono di più «perché hanno una natura più secca e, essendo la morte una sorta di putrefazione, perché ciò che è più secco è meno corruttibile e sussiste più a lungo», si comprende come gli autoctoni primordiali siano, come gli dèi, estranei all'invecchiamento e alla condizione mortale.[49] La loro natura di Titani si oppone alla natura umana come una terra mescolata col fuoco si oppone a una terra mescolata con l'acqua, come il *titanos* o il *gypsos* si oppone al *pēlos*, la calce viva o il gesso al fango o all'argilla.[50]

Nella *Teogonia*, Esiodo tace sul modo in cui la razza degli umani (*genos anthrōpon*) ha fatto la sua comparsa sulla terra nell'epoca in cui, a Mecone, viveva a fianco degli dèi. Del resto, non ci dice nulla neppure sulla materia di cui gli uomini sono fatti. Al contrario, nel caso del «bel male» da cui è sorta la razza delle donne (*genos gynaikōn*) sappiamo che Efesto «plasmò con la terra un essere simile a una vereconda fanciulla, per volontà del Cronide» (v. 572). La formula è ripresa quasi alla lettera nelle

[48] Quando Diodoro Siculo vuole giustificare l'opinione generalmente ammessa, secondo la quale gli etiopi, che abitano la regione della terra più vicina al sole, sono i primi uomini ad essere apparsi sulla terra e sono sorti direttamente dal suolo (autoctoni), argomenta così: «Appare chiaro che tutti gli uomini che abitano a sud sono sorti probabilmente per primi dal seno della terra. Poiché il calore del sole secca la terra umida e la rende adatta alla generazione degli animali, è verosimile che la regione più vicina al sole sia stata la prima popolata di esseri viventi» (3.2.1).

[49] Aristotele, *Problemi* 9, 909 b 25 sgg.; vedi Detienne (1972) pp. 13 sgg. Tra i mortali, quelli che più si avvicinano agli autoctoni primordiali, a causa dell'estrema secchezza della loro natura, sono gli etiopi, che risiedono nel paese del sole (vedi cap. 7). Dal quadro che ne presenta Erodoto (3.17-24), ricordiamo questi tre aspetti, ugualmente significativi: sono *makrobioi*, che vivono cent'anni o più; hanno naturalmente un buon odore, perché l'asciuttezza li preserva da ogni umore putrido; infine, dopo la morte, il loro cadavere disseccato viene spalmato con uno strato di gesso, su cui viene riprodotta l'immagine fedele del defunto. Chiuso dentro una colonna di vetro trasparente, il morto conserva, sotto il suo rivestimento di gesso, l'apparenza di un vivo, senza emanare alcun cattivo odore né mostrare altri segni di putrefazione.

[50] Su quest'opposizione, vedi P. Ellinger, *Le gypse et la boue*, Quaderni urbinati di Cultura classica, N. 29, 7-35 (1978).

Opere, al verso 71. Ma Esiodo questa volta è più esplicito sul significato di questo «plasmare», con la terra o a partire da essa. Zeus ordina infatti a Efesto «di mescolare della terra con acqua» (v. 61: *gaian hydei phyrein*) per darle la bella forma di una vergine a somiglianza delle dee immortali. Nella *parthenos*, ormai associata all'uomo, l'aspetto (*eidos*) è quello di una dea, ma la materia, mescolanza di terra e acqua, è il fango o l'argilla (*pēlos*).[51] Ora, per la tradizione greca più diffusa, che Esiodo non poteva ignorare poiché già richiamata in un passo di Omero (Menelao prende in disparte gli achei che esitano ad affrontare Ettore a duello, e dice loro: «ma possiate ritornare acqua e terra [*hydōr kai gaia*] voi tutti»), non solo le donne, ma l'intera razza umana è fatta di fango o plasmata nell'argilla.[52] Se Eschilo (fr. 369 Nauck^2) si attiene strettamente a Esiodo quando accenna a Pandora come alla «donna mortale, nata dall'argilla lavorata» (*ek pēloplastou spermatos thnētē gynē*), Aristofane conferisce alla formula tutta la sua portata quando la utilizza, negli *Uccelli* (v. 686), per opporre agli esseri aerei e celesti, agli dèi immortali, gli uomini maschi (*andres*), gli «esseri plasmati d'argilla» (*plasmata pēlou*).[53] Allo stesso modo, Callimaco per designare l'uomo usa l'espressione *ho pēlos ho Promētheios*, l'argilla prometeica; argilla il cui valore si chiarisce in un altro passo: «Se Prometeo ti ha plasmato, tu sei nato dall'argilla e da nient'altro».[54] Essere nato dall'argilla significa non solo essere destinato a ritornare argilla, cioè alla morte, ma anche, poiché l'argilla è materia prosaica e comune, essere votato all'oscurità, all'impotenza, all'inconsistenza: «sapendo chi è e con quale fango è plasmato», dirà del suo avversario, per squalificarlo davanti ai giudici, il mercante di fanciulle Battaro, in uno dei *Mimi* di Eronda (2.28-30).

Il silenzio di Esiodo sulle origini degli *anthrōpoi*, prima che la colpa di Prometeo li vincoli alla condizione di *andres*, associati alle donne e votati, attraverso di esse, alla duplice fatalità della generazione e della morte, si spiega forse con l'impossibilità di accettare le due rappresentazioni correnti delle creature terrestri come costituite ora di terra e di fuoco, ora di

[51] Vedi la definizione generale che, nel *Teeteto* (147 c), Platone dà dell'argilla (*pēlos*): «terra impastata con acqua» (*gē hygrōi phyratheisa*), con le osservazioni di Ellinger, *op. cit.*

[52] *Iliade* 7.99; con i versi di Senofane a cui si riferiscono gli scolii: «Noi siamo tutti usciti dalla terra e dall'acqua». Si noti però che nell'invettiva ai suoi compagni – «ritornate acqua e terra» – Menelao vuole farli vergognare di aver dimenticato la loro virilità e di comportarsi come donne. Sotto l'effetto della paura, i guerrieri achei sono diventati delle achee. Vedi anche Platone, *Convito* 190 b. Secondo Aristofane, nell'umanità primitiva il maschio era un germoglio del sole, la femmina un germoglio della terra.

[53] L'espressione «plasmati d'argilla» rientra in una serie di epiteti che definiscono gli uomini come oscuri, simili a foglie, impotenti, fantasmi vani come sogni.

[54] Callimaco, frr. 192 e 493 Pfeiffer. Su Prometeo come «fabbricatore» dell'uomo dall'argilla, vedi [Apollodoro], *Biblioteca* 1.7.2; Pausania 10.4.4; Filemone, fr. 89 Kapp = Stobeo, *Florilegio* 2.27.

terra e di acqua. Nel primo caso, infatti, gli umani di Mecone, simili agli autoctoni primordiali di Sicione, di Argo o di Atene, sarebbero troppo vicini agli dèi per poter diventare ciò che alla fine devono essere: povere creature destinate alla morte. Nel secondo caso, l'umanità «plasmata d'argilla» si troverebbe fin dall'inizio abbandonata a tutte le debolezze, a tutti i mali che il modello della Donna deve introdurre nell'esistenza: fame, stanchezza, fatica, malattie, vecchiaia e morte.

Il mito del sacrificio prometeico, in Esiodo, mira a giustificare una forma di religione che colloca l'uomo in una posizione intermedia tra le bestie e gli dèi: con questi due estremi l'uomo non può mai identificarsi, senza potersene distinguere del tutto. Il fango, l'argilla ridurrebbero l'uomo alla condizione animale; la calce viva, il gesso lo metterebbero sulla strada di un'identificazione col divino.

Quando esce dalle mani di Efesto, Pandora ha in comune con le divinità soltanto un aspetto esteriore ingannevole, la sua bella figura in cui, come sottolinea lo stesso Esiodo nelle *Opere*, si perderà, come in una trappola, il desiderio dei maschi (v. 63: *kalon eidos epēraton*). Ma il suo spirito di cagna (*kyneos noos*) esprime un'innata bestialità. Ciò che ella ha in comune con gli *andres* e che la rende «umana» (v. 61: *anthrōpou*), è solo la forza (*sthenos*) e la parola articolata (vv. 61 sg.: *audē*; v. 79: *phonē*). Nulla suggerisce in lei la presenza di un elemento divino, di un soffio o di una scintilla che, penetrando nella statua plasmata da Efesto, avrebbero potuto «animarla», e farne qualcosa di più che un semplice pezzo di terra intrisa di acqua.

Che cos'è allora che, distinguendo l'uomo dagli animali plasmati d'argilla come lui, gli conferisce quella posizione intermedia che gli è propria, separata dagli dèi, come dalle bestie, ma anche legata agli uni come alle altre? Tra le combinazioni possibili dei tre elementi – terra, acqua e fuoco – ce n'era una che poteva risolvere il problema: bastava che l'uomo li riunisse nella sua natura tutti e tre, che si ponesse al loro punto di congiunzione. È questa la soluzione proposta con molta chiarezza da Ovidio quando, nel primo libro delle *Metamorfosi* (vv. 80 sgg.), abbozza il quadro della genesi e della comparsa dell'uomo. Gli elementi si sono disgiunti e ordinati. Gli animali hanno già popolato la terra: ne manca uno solo, il più nobile. La terra, che si è appena separata dall'etere infuocato, conserva ancora dentro di sé dei «germi» celesti. Prometeo mescola con le acque di un fiume questa terra seminata di fuoco e la modella a immagine degli dèi. In altre versioni, come quella di Servio nel suo commento a Virgilio, Prometeo plasma l'uomo col fango; quindi, sollevandosi con l'aiuto di Atena fino al cielo, applica la sua ferula alla ruota del Sole e

ruba una scintilla di fuoco per introdurla nel petto dell'uomo e animare la sua opera.[55]

Una concezione di questo genere è estranea al pensiero di Esiodo, non solo perché presuppone una conoscenza degli elementi e della loro combinazione che ha potuto svilupparsi solo più tardi, nell'ambito della filosofia ionica, ma anche per il suo modo particolare d'intendere i rapporti tra l'uomo e il mondo degli dèi e degli animali. Per esprimere lo *status* intermedio dell'uomo, Esiodo non si appoggia alla tradizione, che contrappone ai mortali, fatti di terra e di acqua, degli esseri luminosi e celesti, come gli dèi olimpici, o fatti di terra e di fuoco, come gli ctoni primordiali: nella sua prospettiva infatti l'umanità dell'uomo non consiste in una «natura» specifica, legata a certi elementi costitutivi, né in un'origine che gli sarebbe propria. La peculiarità dell'uomo sta nella posizione che esso occupa entro una gerarchia cosmica di funzioni, di prerogative, di onori. È chiaro che gli uomini, fatti di carne e di sangue, hanno una «stoffa» diversa dagli Immortali. Anche la loro comparsa sulla scena del mondo non coincide, nel tempo e nella forma, con quella degli dèi: la loro «genealogia» segue un corso del tutto differente. I Titani sono gli Uranidi, i figli del Cielo. La loro progenie, in particolare i figli di Crono, cioè gli Olimpii, appartiene anch'essa a una linea uranica. Ma Urano, a sua volta, è stato partorito da Gea, la Terra, da cui tutti gli esseri, quali che siano, a eccezione del Caos, sono stati generati. In questo senso, se si risale fino al capostipite, dèi e uomini hanno un'ascendenza in comune: Gea, la Terra Madre, da cui derivano tanto il fuoco del cielo quanto le acque di Oceano, di Ponto e di tutti i fiumi. Quando Esiodo, nelle *Opere*, racconta la creazione da parte degli dèi delle varie razze umane che si sono succedute sulla faccia della terra – le prime due sono state create (vv. 110 e 128: *poiēsan*) dagli immortali abitatori dell'Olimpo, le due seguenti da Zeus (vv. 144 e 158: *poiēse*), mentre l'ultima appare senza l'indicazione del suo autore – egli può dunque esordire, senza contraddirsi, con questo avvertimento rivolto a Perse: «Un altro racconto io ti esporrò per sommi capi, con arte e misura, e tu, riponilo nell'animo tuo: come cioè dalla stessa discendenza sono nati gli dèi e gli uomini mortali» (vv. 107 sg.). Le differenze tra una razza e l'altra, come pure la distanza che separa il genere umano nel suo complesso dagli dèi e dalle bestie, non sono formulate in rapporto ai loro elementi costitutivi (gli uomini d'oro, d'argento e di bronzo non sono stati creati con questi metalli, non più di quanto Esiodo e i suoi contemporanei siano, né si credano, fatti

[55] Vedi Servio, commento a *Egloghe* 6.42; nello stesso senso già Empedocle, frr. 454 e 460 Bollack, con un commento in *Empédocle* cit., vol. 3, tomo 2, pp. 376 sgg.; vedi anche Platone, *Protagora* 320 d.

di ferro). Le differenze corrispondono invece a generi di vita e a tipi di comportamento opposti. Ogni razza è definita dalle funzioni che assume, dalle attività cui si dedica: da ciò che fa, e soprattutto dal modo in cui lo fa, che osservi la giustizia, figlia di Zeus, venerata dagli dèi, o che si abbandoni alla smisuratezza.

Ciò che avvicina l'uomo agli dèi non è dunque la presenza in lui, più o meno velata, di un elemento divino, ma l'osservanza, nel rispetto della giustizia, delle regole che governano i rapporti dei mortali tra loro e con le potenze superiori. Sottomettendosi a queste norme gli uomini stabiliscono con gli dèi un tipo di comunicazione che definisce il loro ruolo e che, nello stesso tempo, fa di loro proprio degli uomini, cioè creature miserabili, deboli, mortali, ma che hanno il cuore abitato dalla vergogna, e uno spirito capace di riconoscere la giustizia (v. 200).

La sola parentela tra uomini e dèi è per Esiodo quella che si costituisce attraverso il culto e che si mantiene con la scrupolosa esecuzione dei riti. Di qui l'importanza e l'ampiezza, nella sua prospettiva, del mito di fondazione del sacrificio. Mettere a fuoco la condizione dell'uomo non consiste, per Esiodo, nel definire una «natura umana» di cui non ha idea, ma nello svelare, attraverso il racconto del primo sacrificio, tutto ciò che questa pratica cultuale comporta, in modo diretto o indiretto, riguardo allo *status* dell'uomo nell'ordine cosmico, il cui fondamento e la cui garanzia risiedono, lontano da lui, in Zeus.

Ogni dimensione escatologica, ogni apertura verso un aldilà dell'esistenza terrestre si trovano così escluse fin dall'inizio dalla visione che Esiodo ha della vita umana. La pietà religiosa non cerca di sviluppare in noi quella parte del nostro essere che ci accomuna agli dèi per elevarci fino a loro, ma cerca di stabilire con il divino un tipo di relazione pertinente al nostro ruolo. La morte non opera in noi una dissociazione tra un elemento terrestre e un elemento celeste: come la fame, le malattie, la vecchiaia, la morte è un aspetto costitutivo dell'esistenza umana, che testimonia quale distanza invalicabile separi gli Immortali sempre giovani da una vita effimera, in cui non c'è bene che non sia accompagnato da un male, né luce senza ombra, e destinata a perdersi nell'oscurità anonima dell'Ade.

Su questo piano appaiono con più rilievo i rapporti e i contrasti con quanto si può sapere dell'antropogonia orfica. Come ha dimostrato Marcel Detienne (1977, pp. 123-64), lo *status* degli umani in questa antropogonia trova il suo fondamento e la sua spiegazione in un mito di sacrificio: un sacrificio questa volta empio, mostruoso, poiché si tratta dei Titani che uccidono, fanno a pezzi e divorano Dioniso bambino. I Titani di questo racconto non sono, come quelli della *Teogonia*, i primi dèi di stirpe regale, i figli di Urano, che lottano sotto la guida di Crono, loro fratello, contro le divinità più giovani lanciate all'assalto del potere di cui Zeus vuole

impadronirsi. Essi sono gli antenati dell'umanità e, sotto il rivestimento di gesso di cui sono ricoperti per circuire il divino fanciullo, appaiono molto vicini ai Titani di Sicione e di Maratona, questi autoctoni nati dalla terra bruciata dal sole.

La storia dei Titani criminali che fanno a pezzi Dioniso per divorarlo non è una tarda invenzione, aberrante e gratuita. Essa nasce sul terreno di quelle leggende locali che già Esiodo aveva utilizzato (ne è prova l'allusione a Mecone) rimaneggiandole lui stesso molto profondamente. Il fatto che entrambe le versioni, quella di Esiodo e quella orfica, si richiamino a un sacrificio originario come fondamento della condizione umana, mostra che i due racconti mitici non sono separabili pur nella loro opposizione; essi anzi si corrispondono. Le differenze tra i due racconti, infatti, chiarendosi e rafforzandosi per effetto di contrasto, mettono in risalto le profonde divergenze dei rispettivi orientamenti religiosi. Sarà bene perciò esaminarle a una a una.

In Esiodo la giustificazione del sacrificio cruento è intimamente legata all'accettazione da parte dell'uomo della propria condizione mortale, con tutto ciò che essa comporta, e all'osservanza di una pratica religiosa la quale esige, per stabilire una comunicazione con il divino, che in ciascun atto del culto come in tutti i momenti della vita quotidiana sia riconosciuta, rispettata, consacrata la distanza che separa gli dèi dalle creature terrestri. Negli orfici, la condanna radicale del sacrificio, assimilato all'uccisione sacrilega commessa in origine dai Titani, implica un modo del tutto diverso di concepire lo *status* dell'uomo e, nello stesso tempo, il rifiuto della religione ufficiale. Sazi delle carni di Dioniso di cui hanno divorato il corpo, pezzo per pezzo, con la sola eccezione del cuore, i Titani vengono folgorati da Zeus e ridotti in cenere. Da questa polvere calcinata nascono gli uomini.[56] Fatti della stessa materia bruciata degli esseri da cui sono nati, gli umani portano, in virtù della loro eredità titanica, il peso della colpa criminale che ha segnato la loro origine e che li ha destinati a una vita di espiazione. Ma essi partecipano anche di Dioniso, di cui i loro antenati hanno assimilato la carne divorandone una parte.[57] Il mito, invece di fissare per gli uomini un posto immutabile tra le bestie e gli dèi, assegna loro una traiettoria, un cammino da percorrere, che va dai Titani dispersi in cenere, dai quali provengono, fino a Dioniso, ricostituito dagli dèi nella sua integrità a partire dal cuore superstite.[58]

[56] Vedi Eustazio 332.24 sgg. (commento a *Iliade* 2.735); Olimpiodoro, commento a Platone, *Fedone* 61 c = *OF* 220 Kern.

[57] Vedi Olimpiodoro, *loc. cit.*: «Infatti noi siamo una parte di Dioniso, poiché siamo formati dalle ceneri dei Titani che avevano mangiato le sue carni».

[58] Al termine della sua analisi sulla posizione e sulle funzioni del cuore nella vittima sacrificale e nella vita animale, Detienne (1977) scrive: «Se il cuore è la sola parte di Dioniso che sfugge alla

La pietà religiosa non consiste più nel mantenersi a uguale distanza dai due poli, ma nel condurre un tipo di vita che si sottragga definitivamente all'uno per innalzarsi fino all'altro. Accettando di sacrificare agli dèi un animale alla maniera di Prometeo, come vuole il culto ufficiale, gli uomini non fanno altro che ripetere, all'infinito, la colpa dei Titani. Rifiutando invece questa pratica, vietandosi di versare sangue animale, evitando l'alimentazione carnea per consacrarsi a una vita purificata dall'ascesi, e nello stesso tempo estranea alle norme sociali e religiose della città, gli uomini si spoglierebbero di tutto ciò che la loro natura comporta di titanico e reintegrerebbero in Dioniso quella parte di loro stessi che è divina. Facendo così ritorno al dio, ciascun uomo compirebbe, al livello umano e nel quadro dell'esistenza individuale, quello stesso movimento di riunificazione che troviamo nella vicenda di Dioniso,[59] prima smembrato e poi ricomposto; quello stesso movimento che le teogonie orfiche celebrano, su un piano cosmico, quando cantano il ritorno del mondo, alla sesta generazione divina, che è quella di Dioniso, da uno stato di dispersione e di diversificazione alla sua unità primitiva.

5. *I pericoli della mediazione*

Nella logica di questi due sistemi teologici, ugualmente coerenti, i personaggi ai quali il racconto affida il compito d'introdurre la razza umana non possono avere, nelle due versioni, lo stesso *status* né funzioni simili. I Titani orfici, commesso il misfatto, spariscono dalla scena per cedere il posto a coloro che nascono dalle loro ceneri: gli uomini. La traccia che essi hanno lasciato, nel seno stesso dell'umanità, è quella colpa «titanica» che ogni individuo eredita, singolarmente, e che la vita orfica deve poter cancellare, così come i Titani sono stati a loro volta cancellati dalla faccia della terra dalla folgore di Zeus. I Titani non hanno altra funzione che quella di articolare l'antropogenia alla teogonia affinché il dramma reli-

distruzione, il motivo è che la conservazione di tale organo, il più vivo in ogni essere animato, permette al dio di rinascere, anche dopo essere stato divorato. Per riprendere il discorso della tradizione ricordata da Aristotele, il cuore è l'ultimo solo in quanto è stato in principio il primo» (p. 148). A questo riguardo, può essere interessante confrontare due racconti orfici che fanno entrambi intervenire il tema del divorare: i Titani divorano Dioniso per intero salvo il cuore, e a partire da questo cuore Dioniso rinasce interamente; Zeus inghiotte Fanete (Metis), il primo dio sorto dall'uovo cosmico. Avendolo così assorbito, Zeus «conteneva nel suo ventre cavo (*eni gasteri koilēi*) la sostanza di tutti gli esseri e mescolò alle sue membra la forza e il vigore del dio». La totalità dell'universo si trova allora di nuovo riunita dentro Zeus. Per restituire nuovamente alla luce tutto ciò che aveva nascosto dentro di sé tenendolo nella cavità della sua *gastēr*, Zeus doveva «farlo uscire dal suo cuore» (*apo kradiēs*) (*OF* 167 a; 168.31-32 Kern).

[59] Vedi Olimpiodoro, commento a Platone, *Fedone* 67 c = *OF* 211 Kern: «Riunirsi e raccogliersi e, dopo la vita titanica, andare verso la vita unitaria».

gioso che si svolge in ogni creatura umana obbedisca allo stesso modello o si svolga secondo la stessa linea del dramma cosmico e divino, dall'unità perduta all'unità ritrovata. Non devono svolgere un ruolo d'intermediari tra gli uomini e gli dèi: essi al contrario rappresentano quella parte colpevole che l'uomo deve eliminare, espiando l'antico omicidio, per identificarsi con la divinità.[60]

In Esiodo, Prometeo appartiene al mondo divino. È un Immortale. Ma nella società degli dèi olimpici, le sue dispute con Zeus gli assegnano un posto marginale: anche se perdonato e ammesso in cielo, egli resta in disparte. È proprio il carattere un po' estraneo ed equivoco della sua posizione nell'universo degli dèi che gli conferisce la vocazione di mediatore nei riguardi degli uomini: quelle creature terrestri e mortali che il loro stesso *status* intermedio allontana e insieme avvicina agli dèi, secondo rapporti dai quali l'ambiguità non è mai assente. Prometeo non può sparire dalla scena divina, alla maniera degli altri Titani esiodei espulsi dal cosmo, reclusi nella Notte del Tartaro, dove giacciono incatenati per sempre, più di quanto gli uomini non possano sfuggire alla loro condizione «mediana». La presenza tra gli uomini di un rito sacrificale che, per stabilire un rapporto con gli dèi, deve prima sottolinearne la separatezza, presuppone, nella sfera divina, la presenza correlativa di un essere che associ nella sua persona due figure opposte: il ribelle, punito e condannato, e il benefattore, il civilizzatore, sciolto finalmente dalle sue catene, accolto e riconciliato.

Cerchiamo di precisare questa «complicità» tra Prometeo e la razza umana, quale appare al termine della gara in cui Zeus e il figlio di Giapeto si affrontano a Mecone. Tutti i benefici di cui gli uomini sono debitori al Titano si rivelano anche mali e castighi, per loro come per lui. E la morale che nella *Teogonia* conclude il racconto mitico – «Così non è dato frodare il pensiero di Zeus, né trasgredirlo» (v. 613) – è destinata agli uomini, ma passa per l'esempio del «benefattore Prometeo» che, «pur essendo molto saggio», ne ha fatto la triste esperienza (vv. 614-16). Del loro infausto benefattore, gli uomini hanno ereditato quei caratteri che fanno di loro, per certi aspetti, creature prometeiche. Anzitutto l'intelligenza e cognizioni che aprono loro l'accesso a una vita evoluta, razionale, civile, a condizione tuttavia di non rivaleggiare con la sagacia di Zeus, come Prometeo credeva di poter fare. Il suo fallimento segna, per gli uomini come per lui, i limiti dell'intelligenza prometeica, in cui astuzia e capacità di previsione sono accompagnate sempre da stupidità e imprevidenza. Pro-

[60] Vedi Pindaro, fr. 21 Puech = Platone, *Menone* 81 b (dove si parla di coloro che hanno pagato a Persefone il riscatto della loro antica colpa [*poinan palaiou pentheos*]), con il commento di Vernant, *Mito e pensiero* cit., p. 52 note 3 sg.

meteo ed Epimeteo, i due fratelli, formano un solo e unico personaggio, di cui una faccia, la prometeica, è più vicina agli dèi, l'altra, l'epimeteica, più vicina agli uomini. Per questa simbiosi di caratteri opposti, i progetti ingegnosi dell'uno sono destinati a fallire miseramente a causa dell'altro.

La ribellione del Titano contro Zeus ha avuto come conseguenza per gli uomini una vita votata alla rivalità e alla lotta. Nel bene come nel male, si tratti di emulazione nel lavoro o di guerre e discordie, siamo dominati dalla stessa *eris* che spinse Prometeo a insorgere contro le decisioni di Zeus. L'insuccesso del Titano costituisce così, per quelli che ne hanno ereditato lo spirito di lotta, una lezione da non dimenticare. Fissata da Zeus alle radici della terra, Eris, la funesta figlia della Notte, estende il suo potere su tutti gli ambiti della vita umana, eccetto uno: i rapporti con gli dèi celesti. Gli uomini possono rivaleggiare tra loro in tutto, ma non possono mai rivaleggiare con gli Immortali, né pretendere in alcun modo di uguagliarsi a loro, o tentare di accedere allo stato divino. Compiere il sacrificio cruento secondo il modello prometeico significa, nella commemorazione dell'*eris* del Titano e delle sue conseguenze, stabilire con gli dèi un rapporto di totale sottomissione che esclude, in questo caso, la minima velleità di *eris*. Nella cerimonia sacrificale l'aspetto della festa, della comunione gioiosa con gli dèi, non è mai separato dall'altro versante del rituale: la riconosciuta e proclamata subordinazione, la rassegnata accettazione della condizione mortale, la rinuncia definitiva a ciò che è al di là dell'umano. Tutti i partecipanti al sacrificio si cingono la testa di una corona: simbolo di realizzazione, di vittoria, di consacrazione. Ma questo propizio ornamento di festa richiama alla memoria dei celebranti il ricordo del fondatore del sacrificio: questa corona è la corona di Prometeo, quella che il Titano ha dovuto accettare di portare sempre, come prezzo della sua riconciliazione con Zeus, in cambio delle catene da cui veniva liberato.[61] Sulla testa di coloro che, attraverso il sacrificio, entrano in comunione con gli dèi, la corona di consacrazione, questo «laccio di Prometeo», rappresenta anche le catene che hanno trattenuto il Titano ribelle, per punirne la complicità con gli uomini.

Prometeo conserva una posizione mediatrice tra gli dèi e gli uomini anche quando viene punito da Zeus. Anzitutto per il teatro del suo supplizio: i Titani e Tifeo vengono gettati sottoterra, nel Tartaro profondo, oltre la dimora della Notte, in quell'abisso del mondo davanti al quale il fratello di Prometeo, Atlante, anch'egli punito, «sostiene l'ampia volta del cielo con la testa e le infaticabili braccia» (*Teogonia* 519), simile a

[61] Vedi Ateneo 674 de; A. Brelich, *La corona di Prometheus*, in *Hommages à Marie Delcourt* (Bruxelles 1970) pp. 234-42; M. Detienne e J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia* (1974), trad. it. (Bari 1978) pp. 69 sg.

un'immensa colonna, a un pilastro cosmico. Prometeo, invece, viene incatenato in cima a un'alta montagna, all'aria aperta: tra il cielo e la terra. Esiodo precisa che Zeus, per trattenerlo, aveva fissato i suoi lacci «alla metà di una colonna» (v. 522: *meson dia kion'elassas*): va qui sottolineata l'immagine della colonna celeste (*kiōn ourania*), tanto più che Tifeo è rappresentato a volte disteso, non a metà, come il figlio di Giapeto, ma sotto la colonna, schiacciato sottoterra dalla sua massa poderosa.[62]

Prometeo, all'insaputa di Zeus, ha portato il fuoco dal cielo, al quale appartiene, fin sulla terra. In quest'azione di trasferimento dall'alto verso il basso, Prometeo è il portafiamma, il *pyrphoros*. L'uccello rapace che Zeus scaglia contro di lui, per punirlo, è l'aquila reale, che equivale alla folgore, il suo personale portafiamma di sovrano,[63] il dardo alato che, ai suoi ordini, traccia un cammino di fuoco tra il cielo e la terra.[64] L'uccello folgore, l'uccello fiamma, per punire il furto del fuoco e la frode sacrificale di cui il Titano si è reso colpevole a Mecone, diventa bestia affamata, cane vorace. Come un avvoltoio, esso prende parte, insaziabile, a un banchetto in cui Prometeo figura, non più come fondatore del sacrificio, autorizzato a distribuire le porzioni, ma come vittima costretta a offrire in pasto un pezzo del proprio corpo. La tradizione greca è unanime nell'indicare l'organo che l'aquila inviata di Zeus divora: «L'aquila rodeva il fegato immortale», scrive Esiodo (*Teogonia* 523 sg.) e, nel *Prometeo* di Eschilo, Ermete, in nome di Zeus, annuncia al Titano la sua sorte in questi termini: «Poi l'aquila crudele, il cane alato di Zeus, avidamente ridurrà in miseri brandelli le tue carni, ogni giorno venendo (...) a pascersi del tuo fegato, cibo sanguinoso» (vv. 1022-25: *ptēnos kyōn, daphoinos aietos... diartamēsei*). Perché il fegato? Forse abbiamo il diritto di arrischiare, su questo punto, alcune ipotesi, da una parte sullo *status* del fegato nel sacrificio, dall'altra sulla sua posizione e sulle sue funzioni negli esseri viventi, in particolare nell'uomo. Tra gli *splanchna*, che nel cibo sacrificale rappresentano, per il loro modo di cottura e di consumo, i pezzi in cui la parte degli dèi e quella degli uomini tendono, se non a unirsi, almeno ad avvicinarsi per quanto possibile, il fegato svolge un ruolo particolare. Appena aperta la bestia, proprio il fegato è il primo organo di cui il sacrificatore si impadronisce per esaminarlo (Euripide, *Elettra* 828-30). La sua forma, la sua levigatezza, la grana, il colore per-

[62] Vedi Pindaro, *Pitiche* 1.36 sg.: *kiōn d'ourania synechei*, la colonna del cielo lo sovrasta.

[63] Vedi Aristofane, *Uccelli* 1247: *pyrphoroisin aietois*; Eschilo, *Sette contro Tebe* 444 sg.: *pyrphoron keraunon*, con cui confronta Pindaro, *Nemee* 10.132 sg.

[64] Sul rapporto tra l'aquila e il fulmine, vedi A. B. Cook, *Zeus* (1914) (nuova ed. New York 1964) vol. 1, pp. 84 sgg., vol. 2, pp. 751 sgg. Come l'aquila portafiamma è simile a un fulmine, il fulmine è a sua volta alato: vedi Sofocle, *Edipo a Colono* 1460; i dardi di Zeus volano: vedi Euripide, *Eracle* 179; *Supplici* 860; *Baccanti* 90; Sofocle, *Edipo a Colono* 1658; Aristofane, *Uccelli* 1714.

mettono di capire se la vittima sarà gradita,[65] se essa è in grado, cioè, di assicurare la comunicazione tra la terra e il cielo. Così il fegato non costituisce solo, con gli altri *splanchna*, una delle parti «vitali» legate al sangue dell'animale offerto: esso appare orientato, per il suo ruolo divinatorio, in direzione del mondo divino; benché nascosto tra i visceri della vittima, esso riflette l'atteggiamento delle divinità riguardo ai mortali, la loro disponibilità o il loro rifiuto di entrare in contatto con loro per la via tracciata dal rituale del sacrificio.

È una funzione mediatrice analoga a quella che Platone (*Timeo* 70 d-71 d), in modo piuttosto sorprendente, assegna al fegato nel corpo umano.[66] In modo sorprendente perché quest'organo, localizzato nell'addome, sotto il diaframma, e inserito nel processo di alimentazione, è la sede della parte inferiore dell'anima, la concupiscenza (*epithymia*). L'anima, si sa, comprende tre parti. Tra quella immortale e l'*epithymia*, come tra la testa e il ventre, il ruolo d'intermediario dovrebbe essere riservato a quella parte dell'anima che, per la sua posizione mediana (tra la «barriera» del diaframma e l'«istmo» del collo) e per il suo *status* di intercessore (impone con la forza ai desideri i comandi della ragione), assicura il collegamento tra gli estremi e sottomette così l'insieme del corpo alla parte migliore. Quest'anima mediatrice è il *thymos*, il coraggio, localizzato nel torace, e la sua sede è il cuore, posto «a sentinella», in modo da inviare il sangue attraverso tutti i vasi sanguigni, in qualunque parte del corpo dove si tratti di eseguire un comando della ragione.

Platone presenta il fegato come una mangiatoia (*phatnē*), dove è incatenata, simile a una bestia bruta (*hōs thremma agrion*) che bisogna nutrire tenendola ben legata, la parte dell'anima che ha l'appetito del bere e del mangiare. Inchiodata per sempre a questa rastrelliera in cui si trova il suo cibo, l'anima appetitiva è stata posta «quant'è possibile lontano dall'anima deliberante, affinché provocasse, il meno possibile, tumulto e clamore, e lasciasse che la parte migliore prendesse tranquillamente consiglio di ciò che giova a tutte le parti in comune» (*Timeo* 70 e-71 a).

Tra il fegato e l'intelletto vi è dunque una distanza massimale, in modo che sia rispettato il divario di funzioni, l'opposizione di natura tra il mortale e l'immortale; ma, come se Platone fisiologo non potesse dimenticare completamente ciò che del fegato dice il linguaggio della religione e del mito, questo intervallo non esclude una particolare vicinanza. Il fegato è una mangiatoia, ma la sua struttura gli consente di funzionare, nella

[65] Dice Eschilo: «Quale levigatezza anche mostrai e quale colore debbano avere li visceri, perché tornino graditi agli dèi; e il multiforme aspetto favorevole della bile e del fegato» (*Prometeo incatenato* 493 sg.).

[66] Vedi L. Brisson, *Del buon uso della sregolatezza*, in J.-P. Vernant (a cura di), *Divinazione e razionalità* (1974), trad. it. (Torino 1982) pp. 239-72.

cavità addominale in cui è stato posto, come uno specchio che riflette sotto forma di immagini i pensieri proiettati dall'intelletto. Con questa specie d'irraggiamento, il *nous* può spaventare il fegato disegnando sulla sua superficie temibili visioni, oppure tranquillizzarlo con figure allegre e dolci, e farne, durante il sonno, l'organo della divinazione.

Il fegato rappresenta nell'uomo lo stato dell'appetito alimentare ferino, asservito al bisogno di cibo. Ma in virtù dei riflessi che si formano sulla sua superficie, quest'organo possiede la capacità di essere «impressionato» da ciò che lo supera e appartiene a un altro ambito di realtà. L'elemento immortale e divino che l'anima umana ha in sé può dunque, senza la mediazione del *thymos*, rendersi in qualche modo presente fin nella «mangiatoia» del fegato mostrandosi nei fantasmi che ossessionano i sogni del dormiente.

Il fegato di Prometeo è «mediatore» anche da un altro punto di vista. Com'è normale per un essere divino, è un fegato immortale: *hēpar athanaton*, sottolinea Esiodo nella *Teogonia* (v. 524). Ma la sua non-mortalità non è quella costante pienezza, quell'immutabile giovinezza, di cui godono i Beati. È un'immortalità limitata da eclissi, un ciclo regolare di scomparse e di rinascite, le cui fasi si alternano così come si succedono senza fine sulla faccia della terra la Notte e il Giorno. Durante la giornata l'aquila divora il fegato fino all'ultimo pezzo: «Avidamente ridurrà in miseri brandelli le tue carni, ogni giorno venendo (...) a pascersi del tuo fegato, cibo sanguinoso», proclamava Ermete nel *Prometeo* eschileo (v. 1025). Esiodo è più preciso: «L'aquila (...) rodeva il fegato immortale; e questo cresceva durante la notte tanto, quanto durante il giorno intero ne divorava l'uccello dalle larghe ali» (vv. 523-25).

A metà strada tra la vita umana, che dalla nascita s'incammina inesorabilmente verso la morte in cui si annulla, e la vita divina, stabile e permanente, l'immortalità del fegato prometeico corrisponde al tipo di esistenza di quei fenomeni naturali che sono sì eterni, ma sotto la forma di un rinnovamento periodico.[67] Dopo essere stato mangiato, il fegato ricresce: e ricresce per essere di nuovo divorato. Alla sua crescita notturna corrisponde l'appetito sempre rinnovato del cane alato di Zeus, convitato la cui fame, come quella degli uomini, rinasce ogni mattina, alla ricerca di un nuovo pasto.

Con il fuoco che ha affidato nelle mani dei mortali, Prometeo ha determinato il tipo di alimentazione loro proprio: la carne degli animali dome-

[67] Il carattere incerto dell'immortalità prometeica si esprime in un'altra tradizione leggendaria: secondo questa versione, sarebbe Chirone che, per sfuggire alle proprie sofferenze, avrebbe fatto dono al Titano dell'immortalità di cui il centauro godeva e avrebbe accettato di morire al posto di Prometeo; vedi Eschilo, *Prometeo incatenato* 1026-29; [Apollodoro], *Biblioteca* 2.5.4, 11.

stici, il frumento dei campi coltivati. Questi vantaggi implicavano, come contropartita, che gli uomini, per vivere, avessero l'obbligo assoluto di mangiare, che fossero schiavi di una fame che nessun pasto avrebbe potuto spegnere definitivamente, ma solo placare per breve tempo. Come il fegato immortale del Titano, la fame degli uomini perituri ricresce ogni giorno uguale a se stessa, esigendo sempre nuovo cibo per il mantenimento di quella vita precaria e ridotta che è ormai la vita umana. L'ironia della pena inflitta al figlio di Giapeto consiste nel fare del fondatore del sacrificio la vittima di una fame insaziabile: il suo fegato, continuamente rigenerato, viene offerto in pasto a un appetito immortale che Zeus ha suscitato contro di lui a titolo di espiazione, e anche per schernire quel regime alimentare di cui gli uomini gli sono debitori e che non può andare dissociato da due sinistre compagne, entrambe discendenti della Notte, la Fame e la Morte (*Teogonia* 211 sg., 227).

C'è un particolare che merita di essere sottolineato. Per dire che il fegato di Prometeo «ricresceva» durante la notte, Esiodo si serve del termine *aexeto*, che significa propriamente «cresceva» e il cui valore in questo passo si chiarisce se si osserva che Esiodo lo usa in altre due occasioni, molto significative. Nelle *Opere* (v. 394), a proposito dei frutti di Demetra, il poeta ricorda al fratello Perse come ogni pianta cerealicola, se si sono fatti i lavori come e quando conviene, «crescerà nel tempo giusto» (*hekasta hōri'aexētai*) ed eviterà al contadino la dura necessità di mendicare il pane. Nella *Teogonia* (v. 444) Esiodo rende omaggio a Ecate, che sa, in compagnia di Ermete, far «crescere (...) nelle stalle il bestiame» (*en stathmoisi... lēid'aexein*). Divorato ogni giorno, il fegato di Prometeo ricresce ogni notte, proprio come al ritmo delle stagioni, con l'aiuto degli dèi e la fatica degli uomini, crescono quei tipi di alimenti «coltivati» che sono ormai, dopo il dramma di Mecone, il cibo specifico della razza umana: i prodotti dell'agricoltura cerealicola e la carne degli animali domestici.[68]

6. *Storia di ventri*

Esaminiamo ora come procede Prometeo per truccare le due porzioni della vittima che sottopone alla scelta di Zeus. Si tratta di adulterare le parti in modo tale che ciascuna appaia il contrario di ciò che è: quella

[68] Il verbo *aexein* è usato anche nelle *Opere* per indicare (v. 377) l'aumento della ricchezza (in prodotti agricoli, come mostra il contesto) nella casa, e (v. 773) la crescita della luna; nella *Teogonia* (v. 195) si tratta della crescita dell'erba (*poiē*) sotto i passi di Afrodite. Il termine può anche applicarsi alla crescita dell'ardore, del coraggio, della forza (*Teogonia* 493, 641; *Scudo* 96, 434). Nelle *Opere* (vv. 5 sg.) l'onnipotenza di Zeus si manifesta nel fatto che egli «con facilità rende forti, e agevolmente deprime il forte; facilmente abbassa chi spicca e innalza (*aexei*) chi è in ombra».

che è buona da mangiare deve sembrare non commestibile o ripugnante, quella che è immangiabile, appetitosa. Prometeo dunque «nasconde» la realtà di ogni porzione sotto un'apparenza ingannevole. Sdoppiate in un dentro e in un fuori che si contraddicono, le porzioni hanno forma di menzogna, di perfida astuzia: sono *doloi*, trappole. Ma qual è precisamente la struttura di queste trappole e a che cosa corrisponde nell'insieme del mito? Per una delle due porzioni, quella che prende Zeus, non c'è problema. Prometeo ammucchia le ossa bianche, completamente spolpate; poi nasconde il tutto sotto uno strato di grasso bianco. Così, preparata, questa porzione corrisponde, nei suoi tratti essenziali, a quella che effettivamente, nel rito, viene disposta sull'altare per essere bruciata e offerta agli dèi: le ossa ricoperte di grasso.[69] E la seconda porzione? Essa comprende le carni e le interiora (visceri e intestini insieme) piene di grasso, ossia tutto ciò che nella bestia è commestibile. Tutta questa roba da mangiare, già avvolta nella pelle del bue, viene nascosta nel suo stomaco (*gastēr*). Per quanto riguarda la pelle, le cose sono chiare: assolutamente non commestibile, essa si adatta con facilità al ruolo di «nascondiglio» delle parti interne da consumare, tanto più che già le ricopre sull'animale vivo. Inoltre, nel sacrificio, benché non venga mangiata, essa spetta di fatto agli uomini. Non viene bruciata sulla fiamma dell'altare, insieme alle ossa, come offerta agli dèi. Quale che sia la sua destinazione – assegnata al sacerdote che può venderla per riscuotere il guadagno del *dermatikon*, dedicata ed esposta in testimonianza del sacrificio ormai compiuto (*endrata*), impagliata per rimettere la bestia in piedi come nelle Bufonie – la pelle costituisce ciò che resta della vittima quando le sue ossa sono state bruciate (per gli dèi) e le sue carni mangiate (dagli uomini). Nello stesso tempo essa ricorda l'animale vivo e l'atto rituale che, immolandolo, ha consacrato la sua vita alla divinità. Nell'*Odissea* (12.359 sgg.) quando i compagni di Ulisse, sotto i morsi della fame, sgozzano e divorano, in un'empia parodia del sacrificio, i buoi del Sole, proprietà del dio e vietati agli umani, le bestie abbattute vengono scuoiate, fatte in pezzi e messe a cuocere allo spiedo. Ma questa mandria divina, immortale, non sottoposta alla «crescita» e nemmeno alla generazione, non appartiene alla sfera commestibile. Certo, il sacrificio è stato compiuto e sarà punito; ma il sacrificio non può essere avvenuto realmente: attorno agli spiedi, le carni, cotte e crude, muggendo, fanno udire la potente voce dei buoi; le pelli si muovono da sole, come se l'involucro esterno, anche

[69] Vedi *Teogonia* 557. Si tratta delle ossa lunghe, in particolare quelle delle cosce, del bacino, della colonna vertebrale o, in sua mancanza, delle due estremità, la vertebra cervicale e la coda (*osphys kai sphondylos*).

svuotato di tutta la carne e di tutte le ossa, continuasse a ospitare la vita della bestia (vedi oltre, cap. 7).

La pelle dunque, come involucro della parte che spetterà agli uomini, appare senz'altro giustificata. Ma perché «nascondere» ulteriormente il tutto così costituito mettendolo dentro lo stomaco? È questo un particolare tanto più sorprendente, e dunque tanto più significativo per l'interprete, in quanto lo stomaco, al contrario della pelle, è una parte «interna» dell'animale. Si può notare anzitutto che la *gastēr* è d'aspetto ripugnante: i greci non la mangiano. Si capisce allora come Zeus, invitato a scegliere per primo, non avesse esitazioni tra una parte di grasso bianco e allettante e lo stomaco fibroso. Inoltre, per la sua forma e la sua consistenza, la *gastēr* ricorda un recipiente per cucinare le carni. In un tripode, la parte incavata che si mette sul fuoco, la bacinella per la cottura, si chiama *gastrē*, il «ventre» o la «pancia» del tripode (*Iliade* 18.348; *Odissea* 8.437). Descrivendo le modalità del sacrificio presso gli sciti, Erodoto (4.61) ci fornisce informazioni che, più ancora forse che sui costumi di questo popolo, illuminano sull'immaginario greco nei confronti della *gastēr* (vedi oltre, p. 201). Racconta dunque Erodoto che, scuoiate le vittime, le ossa vengono spolpate staccandone le carni che sono gettate in lebeti del luogo, simili ai crateri di Lesbo. Ma se gli sciti, come talvolta succede, non hanno lebeti, «allora ficcano tutti i pezzi di carne nel ventre della vittima (*es tas gasteras*) e vi mescolano acqua» per farli bollire. Erodoto aggiunge: «La *gastēr* è in grado di contenere facilmente le carni disossate». Inoltre, sempre secondo il nostro autore, gli sciti, privi più ancora di legno che di pentole, si servono come combustibile delle ossa della bestia «che bruciano benissimo sotto la pancia». In questo modo «il bue si cuoce da sé e così pure le altre vittime». «Descrivendo» il sacrificio scita, empio (le ossa della vittima non sono offerte agli dèi) quanto ingegnoso ed economico, Erodoto si ricorda forse di una ricetta greca di cui si trova una prima attestazione in Omero. Nel diciottesimo canto dell'*Odissea*, Antinoo informa i pretendenti del menu per il quale i due mendicanti del palazzo, Iro e Ulisse travestito, sono pronti a battersi: «Ci sono – dice – budelli di capra (*gasteres aigōn*) sul fuoco, che per la cena abbiamo preparato riempiendoli di grasso e di sangue» (v. 44). Qualche volta si poteva dunque usare la *gastēr* nel modo in cui si usa oggi l'intestino nel caso del sanguinaccio: come recipiente per mettere sul fuoco il sangue e il grasso di un animale (vedi anche *Odissea* 18.53; 20.25; Aristofane, *Nuvole* 409). Si tratta di un'usanza culinaria poco comune che non rivela certo l'essenziale. Il passo dell'*Odissea* appena citato rivela tuttavia con molta chiarezza la vera ragione del ruolo che Esiodo assegna alla *gastēr*, facendone l'involucro in cui è dissimulata, come in un sacco, la parte della vittima che è destinata agli umani e che deve decidere della loro

condizione. I ventri delle capre sono sul fuoco; il pasto è pronto; Ulisse, che recita la parte del vecchio debole, sfinito dalla miseria, deve trovare una ragione per spiegare perché un vecchio come lui accetti il rischio di affrontare uno più giovane e più forte: non ha molta voglia di esporsi ai colpi, «ma – dice – la *gastēr* maligna mi spinge» (v. 54). *Gastēr kakoergos*, il ventre malefico, *gastēr stygerē*, il ventre odioso, *gastēr lygrē*, il ventre spregevole, *gastēr oulomenē*, il ventre funesto, il ventre «che causa tanti mali», che porta «tanti cattivi pensieri ai mortali»: questo tema ricorre nell'*Odissea* con una forza ossessiva per denunciare nel ventre, come una maledizione, la tremenda necessità, in cui l'uomo si trova, di mangiare per vivere e, pertanto, di procurarsi il cibo (18.54; 17.287, 473 sg.; 15.544; 7.216). L'uomo è «ventre» o «schiavo del ventre» quando, posseduto dalla fame, il suo unico pensiero è rivolto ai mezzi per soddisfarla. Jesper Svenbro ha messo in chiara luce alcune implicazioni sociali del «ventre» in Omero e in Esiodo.[70] L'aedo che non ha abbastanza risorse per essere al sicuro dalla fame ed è costretto a farsi mantenere dal suo pubblico di ascoltatori si vede ridotto allo stato di ventre: è la *gastēr*, in un certo senso, che comanda al suo canto. Ci sembra però che il termine abbia un valore più generale e si riferisca alla condizione umana nel suo insieme. Come dice Pindaro, «ciascuno si sforza di tener lontano dalla sua *gastēr* la fame perniciosa» (*Istmiche* 1.69 sg.). La *gastēr* rappresenta quell'elemento ardente, bestiale e selvaggio, da cani, che è dentro di noi e che c'incatena al bisogno di mangiare. Alla formula dell'*Odissea* (7.216) «niente è più cane (*kynteron*) del ventre odioso», fa eco quella di Epimenide sui cretesi, razza di mentitori, «bestie cattive, selvagge, ventri indolenti» (*kaka thēria, gasteres argai*).[71] Come *gastrizō* significa «riempirsi la pancia», «far bisboccia», come *gastrimargia* designa quell'«ingordigia» di cui Platone dirà, nel *Timeo* (73 a), che rende il genere umano «alieno dalla filosofia e dalle Muse» (*aphilosophon kai amouson*), come *gastris* («panciuto») significa anche «goloso», il termine *gastēr* è usato, in una lunga tradizione testuale, per indicare colui che, dominato dai suoi appetiti alimentari, non ha altro orizzonte né altro motivo di vita all'infuori di quella che chiameremmo la «pancia». Questa vorace sensualità, questa golosità ingorda si trova spesso associata alla pigrizia e alla lubricità, come se, secondo l'espressione che Senofonte attribuisce a Socrate, si fosse schiavi insieme «della gola, del sonno e della lussuria» (*Memorabili* 1.6.8).

[70] Vedi J. Svenbro, *La parole et le marbre: aux origines de la poétique grecque* (Lund 1976) pp. 50-60.

[71] Epimenide, fr. B 1 Diels-Kranz. Il passo completo dell'*Odissea* (7.216-21) richiamato nel testo suona così: «Niente è più cane del ventre odioso, che costringe per forza a ricordarsi di lui anche chi è molto oppresso e ha strazio nell'anima; come io ho strazio nell'anima, eppure esso sempre vuole che mangi e beva e tutto dimentichi quel che ho patito e mi costringe a riempirlo».

È questo il motivo per cui lo stesso Senofonte, nella scelta di una sposa, vuole una donna ben educata *amphi gastera*, e accetta per dispensiera solo quella serva che gli sembra la più sobria «nel mangiare (*gastēr*), nel bere, nel dormire, nel cercare gli uomini» (*Economico* 7.6; 9.11). Un precetto dei *Versi aurei* (vv. 9 sg.) raccomanda: «Domina anzitutto la *gastēr*, poi il sonno, la lussuria, la collera». Nel suo commento, Ierocle spiega così questa priorità della *gastēr* nella schiera dei vizi: «La *gastēr*, quando è troppo piena, provoca un senso di sonno e questi due eccessi riuniti (...) incitano oltre misura ai piaceri di Afrodite».

In Esiodo, come si vedrà, l'indolenza e la lubricità della *gastēr* sono riferiti specialmente alla donna. Certo, la *gastēr* femminile non ignora la voracità alimentare. Nel quadro abbozzato da Esiodo, le donne, non lavorando, rappresentano nella coppia la parte che consuma e non quella che produce: quando banchettano alla tavola del marito, si mettono nello stomaco i cibi che il disgraziato ha dovuto accumulare penando con il sudore della fronte (*Teogonia* 599, 605; *Opere* 374, 704). Nelle donne, tuttavia, l'appetito alimentare sembra interferire facilmente con quello sessuale: e questa connivenza si spiega col fatto che il termine *gastēr*, quando si tratta del ventre femminile, designa, insieme allo stomaco, anche l'utero, il «seno» in cui il bambino è concepito e nutrito.

A Mecone, quando Prometeo presenta davanti agli dèi e agli umani riuniti le due porzioni della vittima, non ci sono ancora donne: il loro ventre apparirà più tardi. Avvolgere la parte degli uomini nella *gastēr* del bue significa dunque, in primo luogo, dargli l'apparenza più ripugnante nella speranza d'ingannare Zeus. Per Esiodo, poi, significa sottolineare che, riservando ai mortali tutta la carne, Prometeo li rende vittime di un imbroglio: tenersi tutta la parte commestibile della bestia sacrificale equivale a diventare *gastēr*, a entrare insomma in una condizione in cui la vita non potrà più mantenersi né le forze rinnovarsi se non riempiendo la pancia di continuo, così come la *gastēr* è piena delle carni e dei visceri del bue. Il fatto più tragico è che, per colpa del Titano, gli umani sono portati ad assumere questa condizione di «ventre» nel quadro stesso del rituale che li unisce, per quanto è possibile, agli Immortali nutriti d'ambrosia: di norma, infatti, la creatura mortale entra in comunicazione con gli dèi solo attraverso l'esperienza del pasto sacrificale, insomma mangiando, e dunque diventando in qualche modo essa stessa sacco per la carne.

Senza dubbio per alcuni «uomini divini», come Esiodo, ci sono altre strade.[72] All'inizio della *Teogonia*, il poeta racconta che le Muse l'abbiano

[72] Sul *theios anēr* esiodeo, vedi *Opere* 731, e M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (1967), trad. it. (Bari 1977) pp. 13 sg.; *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode* (Bruxelles 1963) pp. 35 sgg.

scorto e ispirato, mentre pascolava gli agnelli, come fanno i pastori, ai piedi dell'Elicona. A lui hanno insegnato il bel canto col quale, sull'Olimpo, incantano anche loro le orecchie di Zeus (vv. 22 sg., 36-39). Raccontando tutto ciò che è stato in origine, tutto ciò che è e che sarà, gli dèi primordiali, la nascita del figlio di Crono, le sue lotte, la sua vittoria, il suo regno, e quindi Prometeo con la razza degli uomini, questo canto celebra la gloria del sovrano che domina il mondo, conferisce alla sua potenza e al suo rango reale il lustro della lode, lo splendore della parola cantata (vv. 43-52). Ripetendo sulla terra questo canto veritiero, mettendo la sua voce d'uomo all'unisono con quella delle figlie di Zeus per raccontare ai mortali le grandi gesta dell'Olimpio, l'aedo ispirato contribuisce, tra gli umani, a quella glorificazione dell'ordine divino necessaria alla sua permanenza (vv. 31-34, 104-15). Con questo egli assume un ruolo di mediatore tra la terra e il cielo, analogo a quello del re giusto, guidato da Zeus, ruolo che anche a Esiodo le Muse devono ispirare (vv. 80-93). La vita umana, da quando si è consumata la separazione con gli dèi, è abbandonata all'*eris* e alle sventure. Con dolci parole, il re sa placare le liti; con la dolcezza del canto, il poeta sa sopire i dolori (vv. 88-90, 98-103). L'uno con la giustizia, l'altro con la poesia, gettano un ponte tra l'esistenza mortale e il mondo degli dèi, stabiliscono un legame che, estraneo al sacrificio prometeico, non passa per il ventre. Quando le Muse si sono rivolte a Esiodo, esse lo hanno interpellato in un primo tempo al plurale, confondendolo nella folla dei pastori come lui. Gli hanno detto: «O pastori che avete dimora nei campi, triste oggetto di vituperio, voi che siete solo ventre e nient'altro» (v. 26: *gasteres oion*), ma, poi gli hanno accordato, con uno scettro di lauro, il privilegio di proclamare come loro la verità (*alēthea*) (vv. 28-34), di cantare la nascita degli dèi e del mondo, la ripartizione degli onori fatta da Zeus, la colpa di Prometeo, la divisione sacrificale, l'ambigua condizione degli uomini, facendo del poeta ispirato colui che, mentre definisce il ruolo inevitabile della *gastēr* nel sacrificio, cessa di essere, nel suo rapporto con gli dèi, solo simile a un ventre.

7. *Un bel male, rovescio del fuoco*

Ma bisogna arrivare, nel mito, all'ultimo atto, la creazione della Donna. Fabbricandola, come dice la *Teogonia* (vv. 570, 585: *teuxen*), Zeus gioca il suo colpo da maestro. La partita aperta con Prometeo si conclude: è scacco matto. La trappola si ritorce contro gli *anthrōpoi*, costretti a convivere per sempre con questa «metà» di loro stessi, creata per loro, per farli diventare ciò che sono, degli *andres*, ma nella quale essi non si riconoscono. Loro indispensabile complemento, del quale non sa-

prebbero fare a meno, essa ha il duplice volto della sventura e del fascino. Agli occhi dell'uomo, ormai divenuto maschio, la donna appare come il simbolo dell'inesplicabile.[73]

La frode che l'astuto Prometeo aveva escogitato nel preparare le porzioni sacrificali e nel furto del fuoco, Zeus la ritorce ora contro gli umani preparando il «bel male» (*kalon kakon*) che è loro destinato (v. 585). Questo regalo è anch'esso una «trappola», brutale e senza via d'uscita (v. 589: *dolon aipyn, amēchanon*). La sua apparenza, sottolinea Esiodo nelle *Opere*, è quella di una vergine casta, del tutto simile alle dee immortali (v. 62). La sua divina bellezza, la sua veste bianca, il velo variopinto che la ricopre, le corone di fiori, il diadema, i gioielli cesellati che l'adornano, tutto fa di lei quella che la *Teogonia* definisce una straordinaria meraviglia da contemplare (vv. 575, 581: *thauma idesthai*; vedi vv. 584, 588), un essere cinto dall'aureola di un fascino radioso (v. 583; *Opere* 65) e il cui aspetto provoca il desiderio (*Opere* 63, 66): non si può guardarla senza amarla (v. 58). Ma che cosa c'è dietro questo irresistibile potere di seduzione, questa grazia (*charis*) quasi soprannaturale? Che cosa nasconde il *kalon*? Prometeo, sotto il biancore lucente del grasso, aveva nascosto le ossa; all'interno della ferula, sotto la verde freschezza di un gambo di finocchio, aveva nascosto il fuoco ardente. Sotto la bellezza della donna, non c'è solo quel miscuglio di terra e di acqua di cui è fatta: dentro di essa Zeus nasconde uno spirito di cagna e un'indole di ladra (v. 67: *kyneon te noon hai epiklopon ēthos*) che Ermete, su suo ordine, introduce nel fango con le menzogne, le parole dell'inganno (v. 78: *pseudea th'haimylious te logous*).

Sia la Donna colei da cui proviene la razza delle femmine (*Teogonia* 590 sg.) o porti il nome di Pandora (*Opere* 80-82), in entrambe le versioni del racconto l'episodio della sua creazione segue la seconda fase della gara fra Zeus e Prometeo: essa ha luogo, cioè, allorché l'Olimpio, vedendo brillare sulla terra, in mezzo agli uomini, la fiamma di quel fuoco celeste di cui ormai aveva deciso di privarli per impedire loro di cuocere la carne, si abbandona alla collera e decide di sferrare il colpo finale (*Teogonia* 567-69).

In entrambe le versioni, poi, e con pari insistenza, il testo precisa che questa creazione di un essere finallora inesistente costituisce la replica al furto di Prometeo. Questo male (*kakon*) che è la donna, viene introdotto nel mondo *anti pyros*, come contropartita del fuoco (*Teogonia* 570; *Opere* 57). Che cosa significa questo? La soluzione più semplice è supporre che, poiché Prometeo, con il fuoco, ha offerto agli uomini un bene, Zeus,

[73] Bisogna qui rinviare allo studio, già segnalato, di Nicole Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, Arethusa, vol. 11, 43-87 (1978).

per vendicarsi, ristabilisca l'equilibrio con il dono di un male. Questa interpretazione sembrerebbe tanto più giustificata in quanto il *kakon* non è solo considerato *anti pyros*, «contropartita del fuoco», ma, a due riprese (*Teogonia* 585, 602), *ant'agathoio*, «contropartita di un bene» o «al posto di un bene». È dunque grande la tentazione d'identificare il fuoco con il bene e di vedere nelle espressioni *anti pyros* e *ant'agathoio* due formule equivalenti. Questa lettura non è però sostenibile. Essa non solo appiattisce il testo attenuandone la complessità, ma rende incomprensibile l'*ant'agathoio* del verso 602. Il fuoco, quello almeno di cui dispongono gli uomini attraverso il furto commesso da Prometeo, è senza dubbio un bene, ma non è un bene «puro e semplice»: è un dono ambiguo, come la carne della vittima, e che comporta – lo abbiamo visto – aspetti pericolosi e inquietanti. Certo, compiuto il furto, Prometeo si rallegra di aver rubato il fuoco e ingannato Zeus; ma il suo interlocutore rimette subito le cose a posto: «Tu godi di aver trafugato il fuoco – dice al Titano – e ingannato l'animo mio, ma grande sciagura (*mega pēma*) ne verrà per te stesso e per gli uomini futuri» (*Opere* 55 sg.). Tuttavia, se è vero che la donna è un male, bisogna ancora aggiungere che questo male ha l'apparenza di un bene: la donna è bellezza, e per i greci non c'è bello senza bene. Da una parte, dunque, Prometeo si rallegra del fuoco, come di un bene, mentre si tratta anche di una grande sventura. Dall'altra, gli uomini, davanti a quel male che è la donna, si rallegrano nel fondo del loro cuore «stringendosi con amore al loro malanno» (v. 58), come se questo male fosse anche un bene.

Del resto le donne non sono tutte ugualmente malvage. Come precisa la *Teogonia* (v. 591), il *genos gynaikōn*, la razza delle donne, è sì unico, ma distinto in una serie di *phyla* o tribù.[74] Dopo tutto, Esiodo ammette che si possa trovare una sposa buona e saggia, che piaccia al cuore del suo compagno;[75] ella gli darà quello che è uno dei più grandi «beni» della vita e che la donna, fosse anche la peggiore, è la sola a poter procurare a un uomo: un figlio, simile al padre, che ne prolungherà l'esistenza dopo la morte. La donna non è dunque tutta dalla parte del male, così come il fuoco non è tutto dalla parte del bene. Resta però il fatto che anche la migliore delle donne, la più docile delle spose è stata fatta femmina da Zeus affinché, per mezzo suo, il bene trovasse un male adeguato come sua contropartita (v. 609: *kakon esthlōi antipherizei*).

L'*anti* di *ant'agathoio* ha dunque una duplice valenza. Questo male che è la donna, in rapporto al fuoco, è la contropartita di un bene; ma in rap-

[74] Come ha ben visto Nicole Loraux, *op. cit.*, che noi su questo punto seguiamo.

[75] Vedi *Teogonia* 607 sg.; *Opere* 702 sg.: «Nessun acquisto migliore può far l'uomo di una buona sposa».

porto a se stessa, nella sua propria natura femminile, questo male è come il rovescio di un bene. Si noterà a questo riguardo che nel racconto della *Teogonia* Esiodo dice, più di una volta, *kakon ant'agathoio*, «un male al posto di un bene». Nel primo passo in cui usa quest'espressione (v. 585) egli vuole sottolineare fin dall'inizio che questo male comporta, con la sua bellezza, un aspetto di bene. Infatti scrive: *kalon kakon ant'agathoio*, che da questo punto di vista, per mettere in risalto la sfumatura, si può tradurre: «un bel male, rovescio di un bene».

Il secondo caso (v. 602) è ancora più istruttivo. Esiodo ha appena assimilato la presenza delle donne in mezzo agli *andres* a quella dei fuchi parassiti in mezzo alle api. Alle donne nelle case, come ai fuchi negli alveari, vengono associate le «opere cattive», le «opere faticose»: *kakōn xynēonas ergōn* (v. 595: i fuchi); *xynēonas ergōn argaleōn* (v. 601: le donne). Dunque, è proprio sotto la forma di un male che Zeus ha insediato le donne nelle case degli uomini. Ma prima di esporre le conseguenze di questo male, Esiodo aggiunge che, in questo modo, Zeus ha procurato ai mortali *heteron kakon ant'agathoio*. Che cosa significa questo *heteron*? Diversamente da *allos*, che definisce l'alterità in generale, *heteros* indica l'uno dei due, l'altro, ma nel caso in cui non possa trattarsi che dell'uno o dell'altro. *Heteron kakon* vuol dire: l'altro dei due mali, un secondo male in rapporto al primo. In che modo la donna potrebbe essere un «altro» male, un secondo male, in questa precisa accezione, se il bene, di cui rappresenta la contropartita, è il fuoco? La frase non avrebbe senso. Ecco perché, dopo aver commentato il primo *ant'agathoio*, del verso 585, in questi termini: «L'*agathon* è il fuoco (vedi v. 570: *anti pyros teuxen kakon*); le parole *kakon ant'agathoio* sono ripetute al verso 602», M. L. West nota al verso 602: «*Kakon ant'agathoio* è ripreso dal verso 585; l'*agathon*, in questo caso, è il celibato (Guyet)».[76] Per non essere costretti, nella spiegazione di una formula ricorrente, a saltare così dal fuoco al celibato, bisogna esaminare il problema nel suo insieme. Dire che in questo passo il bene è il celibato non è sufficiente. Se la donna è un male, il celibato, assenza di donna, è necessariamente un bene. L'interesse della formula e dell'uso di *heteron* (*kakon*) dipende dall'effetto di rovesciamento che si produce, dall'oscillazione tra un bene e un male, legati e contrapposti da questo *anti* che li unisce l'uno all'altro. Al dilemma donna/assenza di donna (matrimonio/celibato) non corrisponde, infatti, una semplice opzione tra il male da una parte e il bene dall'altra (come sarebbe se si ammettesse che la donna è solo male, il fuoco solo bene). Quel male che è la donna comporta in sé un bene: quel bene che è l'assenza di donna comporta in sé un altro male, *heteron kakon*. Il testo di Esiodo è a questo proposito

[76] M.L. West, *Hesiod: Theogony* (Oxford 1966) pp. 329, 333.

inequivocabile. Dal momento che Zeus ha creato la razza delle donne perché coabitasse con i maschi, gli *andres* sono ormai costretti a una scelta tra due soluzioni alternative. La prima è che decidano di evitare il «male» femminile. Allora non si sposano, vivono una vita serena fino alla vecchiaia, e il pane che hanno è sufficiente a sfamarli, poiché non c'è quel fuco, quel parassita della donna a mangiarglielo.[77] Ma così non hanno figli che prolunghino la loro esistenza, che prendano il loro posto nella casa, e i beni che il celibato ha permesso loro di accumulare durante la vita, sempre grazie al celibato si disperdono, dopo la morte, tra i parenti collaterali.[78] Il ruolo della donna è tale che la sua assenza (il rifiuto del matrimonio) implica un altro male che prende il posto del primo, che vi si sostituisce come il figlio unico, opposto al padre dal punto di vista delle generazioni, ma a lui equivalente dal punto di vista della continuità dell'*oikos*, gli succede quando il suo vecchio non c'è più.[79]

Nel secondo caso, invece, ci si sposa, e allora si avranno dei figli: uno solo, sufficiente «per mantenere la casa paterna: in tal modo infatti la ricchezza aumenta nelle case» (*Opere* 377), oppure molti, che potranno procurare «prosperità oltre ogni dire» (v. 379). Su questo piano, dunque, tutto va per il meglio. Ma questa felicità va pagata. Perlopiù la si sconterà con una vita d'inferno accanto al fuco, male senza rimedio, che abbiamo insediato, nella persona della sposa, nella nostra stessa casa; e se anche si ha la rara fortuna di trovare un tipo di donna che assomigli più all'ape che al fuco, anche in questa, inesorabilmente, «il bene avrà la sua contropartita di male» (*Teogonia* 609).

I due termini del dilemma si presentano dunque sotto l'aspetto o di un bene che ha la sua contropartita di male o di un male che ha la sua contropartita di bene. Da quando è stato creato il *genos gynaikōn*, gli *andres* hanno poco da scegliere: che siano con una donna, che siano senza donna, si trovano sempre posti di fronte a un *kakon ant'agathoio*. Se pretendono di evitarne uno, è per cadere nell'altro (*heteron*). La donna è veramente, con la sua natura di «trappola», un essere doppio: attraverso lei, il bene e il male si associano nell'esistenza umana come le due facce inseparabili di una stessa realtà. Si capisce che Zeus scoppi a ridere all'idea del *kalon kakon* che farà fabbricare per gli umani. Con questo male, che per la sua bellezza si fa amare come un bene, il bene è costretto a presentarsi come il rovescio di un altro male.

[77] Vedi *Teogonia* 605: «Egli vive non certo bisognoso del vitto».
[78] *Ibid.*, 606 sg.: «Ma quando muore, la sua ricchezza se la dividono i suoi lontani parenti».
[79] Il figlio unico, che prende il posto del padre, è il suo altro, il suo secondo; vedi *Opere* 378: il padre che ha solo un figlio muore lasciando questo figlio al suo posto (*heteron paid'enkataleipon*).

Quest'analisi permette di intendere l'espressione *anti pyros* in tutta la sua portata. Se la donna è contropartita del fuoco, lo è anzitutto nel senso banale che Zeus la introduce presso gli uomini per far pagare loro il fuoco rubato da Prometeo e offerto in dono all'umanità. Anche questa volta, però, *anti* non significa solo «in cambio», «in compenso», ma anche «alla pari di». L'epiteto che definisce un'amazzone come *antianeira* la presenta come nemica degli uomini, contrapposta a loro, ma anche, nello stesso tempo, come pari a un uomo, uguale a lui. La donna può controbilanciare il fuoco, può equilibrarlo perché è essa stessa una sorta di fuoco che brucerà vivi i maschi consumandone le forze giorno dopo giorno. Al fuoco rubato dal Titano corrisponde così quest'altra specie di fuoco, questo fuoco «ladro» che Zeus fabbrica come strumento della sua vendetta per insediarlo in permanenza presso i mortali.

Ma perché, si dirà, agli occhi di Esiodo, le donne fanno «arrostire» il loro marito (*optan*), perché lo mettono «sulla griglia» (*statheuein*), per riprendere le espressioni di cui si serve Aristofane nella *Lisistrata* (vv. 839, 844)? Secondo il poeta beota, per due ragioni: il loro appetito alimentare prima di tutto, e poi la loro fame sessuale. E questa duplice esigenza, che fa della donna una *gastēr* insaziabile, corrisponde alle due sventure che incombono sul maschio, a seconda che si sposi o resti celibe. La donna è in primo luogo quel ventre affamato che, osserva Esiodo nella *Teogonia*, non si adatta a un regime frugale, ma che vuole mangiare a sazietà, fino alla nausea (v. 593: *koros*): quando sorride a un uomo, già adocchia, come un ladro, il suo granaio;[80] quando si stabilisce definitivamente nella casa è per immagazzinare nella sua *gastēr*, come i fuchi, il frutto delle fatiche altrui (vv. 594-99). Le api si danno da fare tutto il giorno all'aperto per mettere da parte il miele di cui i fuchi, come ladri, si nutriranno al riparo degli alveari; così anche i maschi, penando tutto il giorno sui solchi, rinsecchiscono di fatica (*ponos*) per raccogliere quel grano che le donne, con la loro indole da ladre, gli mangeranno. Come è detto nelle *Opere*, la donna è *deipnolochēs* (v. 704), sempre pronta a mettersi a tavola, a spiare l'occasione di un banchetto: essa «brucia senza bisogno di fuoco (*heusei ater daloio*) il marito, per quanto robusto, e lo vota a una crudele vecchiaia» (v. 705).[81] Nel suo insaziabile appetito la sposa è come un'incarnazione della Fame, quella primogenita di Eris, che la figlia della Notte ha partorito insieme a Ponos (la dura fatica). Esiodo

[80] Vedi *Opere* 374, con l'osservazione del verso 375: «Chi presta fede a una donna, presta fede ai ladri».

[81] *ōmōi gērai dōken*, letteralmente «a una cruda vecchiaia»: cioè uno sposo è già rinsecchito dalla fatica e dalle preoccupazioni che gli procura sua moglie, in un'età ancora giovanile.

fa della fame la compagna dell'*anēr aergos*,[82] dell'uomo che si rifiuta di lavorare e che si rende simile a un fuco senza pungiglione in mezzo alle api, come lo è la donna (v. 304: *kēphēnessi kothourois eikelos*). Ciò che la fame è per l'ozioso, la moglie lo è per l'uomo laborioso: una fame insediata come compagna sotto il suo tetto, una fame ardente, rovente (v. 363: *limos aithōn*), che brucia come il fuoco sfavillante (*aithomenon pyr*: *Teogonia* 324, 867; *Scudo* 60; frr. 30.10 e 755 Merkelbach-West). Bisogna ricordare che, secondo un frammento esiodeo, Erisittone, l'uomo che Demetra ha condannato a una fame divorante, si chiama, proprio a causa del suo appetito insaziabile, l'Ardente (*Aithōn*).[83]

L'ardore alimentare del ventre femminile che assorbe, insieme ai prodotti della terra, le energie spese dai maschi per coltivarla, costituisce un aspetto di quel *kyneos noos* (*Opere* 67), di quello spirito di cagna di cui la donna, per ordine di Zeus, è schiava. «Niente è più cane (*kynteron*) del ventre odioso», esclamava, nell'*Odissea* (7.216), Ulisse attanagliato dalla fame. Riferendo il crimine di Clitemnestra (questa «faccia di cagna», *kynōpis*), Agamennone riprende la formula alla lettera, sostituendo il «ventre» con la donna: «Niente è più cane della donna» (*ibid.*, 11.427) e gli stessi termini si ritrovano, secondo Clemente Alessandrino (*Stromata* 6.2.5.3), nel precetto orfico, secondo il quale «non c'è niente di più cane della donna» (*OF* 234 Kern). Tuttavia, questa *gastēr* femminile che si riempie di cibo, che s'ingrassa a spese del maschio, è lo stesso ventre che porta e nutre in sé, per darlo al marito, un bambino. Da quando i cereali, per colpa di Prometeo, non crescono più da soli, bisogna sotterrarne i semi nel ventre della terra per vederli poi sparire sotto forma di *sitos*, di alimento cerealicolo, in quello delle donne. Da quando ci sono le donne, per volere di Zeus, gli uomini, come le messi, non nascono più spontaneamente dalla terra. L'uomo deve deporre il suo seme nel ventre della sposa affinché vi germoglino e, a tempo debito, ne nascano figli legittimi capaci di prolungare la sua esistenza. Anche in questo caso, però, in cui il ventre femminile appare benefico, la donna riveste il suo ruolo di *anti pyros*, di rovescio del fuoco. La procreazione dei figli passa ormai per l'unione sessuale e, su questo terreno, anche le donne migliori,

[82] *Opere* 302: *aergōi symphoros andri.* La Fame «accompagna» l'uomo che, non facendo niente, non ha di che nutrirsi. Le donne sono definite (*Teogonia* 593) come quelle che rifiutano la compagnia della povertà, ma si accompagnano all'abbondanza (*peniēs ou symphoroi, alla koroio*). Quando si tratta di un povero diavolo in miseria, le donne, secondo Esiodo, pensano che ha già la sua compagna: la Fame. Ma quando vedono i granai pieni, ecco che esse vengono a tener compagnia all'uomo, e all'abbondanza.

[83] Vedi Esiodo, frr. 43 a 5-10 Merkelbach-West e 43 b = scolii a Licofrone, *Alessandra* 1393. Vedi J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodea* (Leida 1960) p. 268; vedi anche Ateneo 10, 416 b, e soprattutto Eschine 3.184 e Callimaco, *Inni* 6.67, che segue Esiodo; del pari *Etymologicum magnum* 33.18 e Suda, *s.v.* «aithōn».

le spose più caste, quando viene il tempo in cui Sirio si fa più vicino e consuma la terra col suo ardore, rischiano di trasformarsi in creature lascive e lubriche, mentre i loro sposi perdono quel poco d'umidità che ancora conservano in questa torrida stagione. Nel momento più caldo dell'estate, osserva Esiodo nelle *Opere*, la donna, fatta di acqua e argilla, sente riaccendersi i suoi impudenti ardori (v. 586: *machlotatai*); i maschi, invece, dal temperamento meno umido, con la pelle inaridita, la testa e le ginocchia bruciate da Sirio,[84] il Cane ardente (vv. 587 sg.), sono già abbastanza indeboliti per essiccazione naturale (v. 586: *aphaurotatoi*), per voler guardare le loro spose, in questa stagione vogliose come cagne, e aggiungere la loro fiamma erotica a quella della Canicola (Detienne, 1972, pp. 152-54).

Con la sua duplice voracità, alimentare e sessuale, la *gastēr* da cagne delle donne consuma l'energia del maschio e lo spinge, nel verde degli anni, verso una vecchiaia rinsecchita. In questo senso il testo di Esiodo, con una serie di indicazioni concordanti, presenta la donna come un fuoco creato da Zeus in contropartita a quello che Prometeo gli ha rubato per trasmetterlo agli umani. Ai commentatori moderni che quest'analisi, considerata troppo sottile o forzata, ha lasciato scettici e a quelli che, su questo punto, hanno dato libero corso alla loro ironia, faremo solo osservare che sono stati proprio i greci a leggere Esiodo in questo modo, e non erano certo interpreti meno autorevoli di loro. Questa lettura non risale, come alcuni hanno scritto per respingerla,[85] al quinto secolo d. C., ma al quinto a. C., poiché la si trova già in Euripide, in un frammento del *Primo Ippolito*, dove si dice che le donne sono state create in contropartita al fuoco (*anti pyros*) come un altro fuoco più forte (*allo pyr meizon*) e più difficile da combattere (fr. 429 Nauck²). Nella stessa linea, due testi di Pallada Alessandrino costituiscono il miglior commento all'interpretazione che abbiamo creduto di poter suggerire. Essi compaiono nel nono libro dell'*Antologia Palatina*, ai numeri 165 e 167, e la loro scoperta è venuta a confermare, così almeno ci sembra, una lettura suggerita fin dall'inizio del testo stesso di Esiodo. Il primo testo dice: «Zeus in cambio del fuoco (*anti pyros*) un fuoco diverso ci diede: le donne. Non fosse mai apparsa donna, né fuoco. Ma, se presto il fuoco s'estingue, fuoco è la donna perenne, ardente, che divampa presto». Il secondo contiene un riferimento ancora più preciso al testo di Esiodo: «Ira di Zeus, a riscatto fu data del fuoco (*anti pyros*) la donna, contraccambio del fuoco, tristo

[84] Perché le ginocchia? Il ginocchio (*gony*) si collega alla radice di *gonos* («semenza») e *gonē* («atto generativo»); vedi R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge 1954) pp. 174-86.

[85] Vedi F. Ferrari, *Prometeo, Esiodo e la «lecture du mythe» di Jean-Pierre Vernant*, Quaderni di Storia, vol. 4, N. 7, 142 (1978).

dono (*dōron aniēron tou pyros antidoton*). Brucia l'uomo d'angustie, lo logora (*andra gar enkaiei tais phrontisin ēde marainei*), reca precoce, in luogo d'età giovine, vecchiezza».

8. *Sposare l'ape o il fuco?*

Nelle *Opere e i giorni*, oltre alla sposa, sono menzionati altri tipi di donne. La serva, per esempio, di cui Esiodo precisa che è «comprata e non sposata» (v. 406), che il contadino deve procurarsi per prima cosa, insieme alla casa e al bue da lavoro, se vuole mettersi all'opera con qualche speranza di profitto; quindi la ragazza, la *parthenos* dalla pelle delicata, ignara dei traffici di Afrodite, e che un quadro di maniera ci presenta, nel momento più rigido dell'inverno, nel conforto della sua casa, con la madre, mentre si bagna il tenero corpo, e lo spalma di olio grasso prima di andare a stendersi al caldo (v. 519). Nelle due versioni del mito prometeico, invece, quella della *Teogonia* e quella delle *Opere*, la donna che, per ordine di Zeus, nasce fabbricata da mani divine, al terzo e ultimo atto del dramma, dopo l'attribuzione delle porzioni sacrificali e il furto del fuoco, non ha altra figura che quella della sposa. Certo, Efesto modella l'argilla in forma di *parthenos* (*Teogonia* 572; *Opere* 63, 71); ma il prodotto della sua arte è tutt'altra cosa dalla dolce ragazza del quadro di maniera di cui abbiamo parlato e che, ignara dei traffici di Afrodite, si stringe al fianco della tenera madre nella parte più interna della sua casa (*Opere* 520). La *parthenos* che Zeus destina agli *andres* risplende di seduzione, suscita il desiderio dei maschi, lo sa e ci gioca. È la ragazza già donna (*gynē parthenos*, come dice la *Teogonia*, ai versi 513 sg.), pronta per le nozze, in partenza per la casa dell'uomo al quale è destinata a congiungersi. Il modellare di Efesto prelude ai preparativi «esterni» di cui s'incarica Atena, da sola, o assistita dalle Cariti, dalle Ore e da Peito, e alle astuzie «interne» che Ermete depone nel cuore della nuova creatura. Atena la ricopre di una veste bianca, le annoda la cintura (che lo sposo scioglierà), fa cadere dalla sua fronte il velo che le ricopre il viso, le incorona la testa di un diadema, esattamente come si prepara la *nymphē*, la fidanzata velata, nel giorno delle nozze.

Sotto la guida di Ermete – e nessuno sarebbe più adatto di lui a condurre questo corteo nuziale – Pandora è inviata a Epimeteo come una sposa. Questa congiunta ammessa presso il marito per coabitare con lui, è il dono (*dōron*) dell'Olimpo alla terra, il regalo (avvelenato) di tutti gli dèi «agli uomini che si nutrono del pane» (*Opere* 81-85). Prometeo, il Previdente, ha raccomandato a suo fratello Epimeteo, lo Sbadato, di non accettare mai nessun «dono» da parte di Zeus ma, se ne ricevesse uno,

di rimandarlo subito al donatore. Epimeteo, come previsto, dimentica la consegna. Apre la porta e accoglie il dono portatore di sventura (*pema*): Pandora, «il dono di tutti gli dèi» (vv. 80-82). Non si rende conto del male (*kakon*) che la razza dei mortali erediterà insieme a lui, una volta che la sposa si sia insediata per sempre nella sua casa (vv. 88 sg.).

Questa versione del mito, in cui la prima donna si chiama Pandora ed è la sposa di Epimeteo, si trova nelle *Opere*. La *Teogonia* non contiene questo racconto, e non menziona neppure il nome di Pandora. Che cosa crea allora Efesto, per ordine di Zeus, nella sequenza corrispondente della *Teogonia*? Un male (v. 570: *kakon*), un bel male (v. 585: *kalon kakon*), una trappola (v. 589: *dolos*), simile a una vergine casta (v. 572: *parthenōi aidoiēi ikelon*), da «lei» (v. 590: *ek tēs*; v. 591: *tēs gar*), da questo femminile mai nominato, solo evocato dalla qualità (neutra o maschile) di ciò che rappresenterà per i maschi, è nata la razza delle donne, di queste donne caratterizzate come terribile flagello (*pēma mega*), perché coabitano con gli uomini mortali (v. 592: *thnētoisi met'andrasi naietaousin*). L'indicazione è già chiara: la donna è vista nella sua condizione di sposa venuta a dividere la casa del marito. La versione che la *Teogonia* dà della creazione della Donna si conclude perciò con la constatazione del dilemma a cui l'uomo non può più sottrarsi: o evitare il matrimonio (v. 603: *gamon pheugōn*), o trovarlo nel proprio destino (v. 607: *gamou meta moira*). Ma c'è di più. Se Pandora ed Epimeteo non sono semplicemente designati come la prima coppia coniugale, è perché nel quadro complessivo della *Teogonia*, il caso dei fratelli di Prometeo in generale, e di Epimeteo in particolare, è stato già risolto in un passo precedente d'introduzione al mito prometeico (vv. 507-19). Ora, in questo preambolo, i pochi versi consacrati a Epimeteo (vv. 511-14) lo designano senza equivoci come lo sposo di quella prima donna, di cui Zeus sta per ordinare la preparazione per completare la sua vittoria su Prometeo. Epimeteo infatti viene descritto nel modo seguente: «Epimeteo, senza alcun senno, il quale fin dall'inizio (*ex archēs*) divenne il malanno degli uomini che mangiano il pane:[86] egli infatti fu il primo che accolse come sposa (*hypedekto*) la *gynē parthenos*, la vergine plasmata da Zeus» (vv. 512-14). Nel contesto del nostro mito, la creazione della donna avviene dunque entro la cornice del primo matrimonio, un matrimonio che, come istituzione umana che inaugura la vita di coppia, si connette all'istituzione del sacrificio cruento, al fuoco rubato dal Titano, all'agricoltura cerealicola e alla fatica, per definire la condizione propria dell'uomo, dopo che a Mecone, per colpa di Prometeo, la divisione tra dèi e mortali è sotto il segno di Eris.

[86] *Teogonia* 512: *kakon* (...) *andrasin alphēstēisin*, che va messo a confronto con *Opere* 82, dove Pandora è mandata a Epimeteo come *pēm'andrasin alphēstēisin*.

Le implicazioni matrimoniali di quest'ultima sequenza del mito chiariscono, ci sembra, la portata del paragone delle donne con i fuchi e rendono conto dei suoi aspetti in apparenza paradossali. Come si presenta il racconto? Efesto e Atena hanno terminato il loro lavoro. Zeus conduce davanti agli Immortali e ai mortali ancora riuniti, e del pari meravigliati, il «bel male», oscura trappola senza scampo destinata agli umani. Da lei, prosegue il testo, sono venute la razza maledetta e le tribù delle donne che, terribile flagello, abitano con gli uomini mortali, diventando loro compagne, non nella funesta povertà, ma nell'abbondanza. A questo punto il discorso sulle donne finisce, di loro non si parla più. Comincia quindi (v. 594) un paragone introdotto da *hōs* («così») che termina sei versi più avanti (v. 600) ritornando alle donne per mezzo di un *hōs d'autōs* («così parimenti»): in breve, la conclusione è che Zeus ha istituito le donne per la rovina dei maschi mortali. L'accento, nel testo, cade dunque su quest'assimilazione tra i fuchi presso le api e le donne presso gli uomini.

Che cosa rappresentano i fuchi presso le api? I loro caratteri principali sono tre. Anzitutto, la coabitazione: alloggiando «nelle chiuse arnie» (v. 512: *en smēnessi katērepheessi*) essi dividono la casa delle api, dove sono sistemati come a casa propria. Quindi, l'inattività: vivono senza far niente, senza prendere parte alla fatica delle loro ospiti; mentre queste ultime si danno da fare per tutto il giorno all'aperto, i fuchi restano rintanati «all'interno», al riparo dell'alveare (v. 598: *entosthe menontes epērepheas kata simblous*). Infine la *gastēr*: nella cavità della dimora in cui abitano, i fuchi costituiscono altrettante cavità all'interno della prima: sono bocche da sfamare, ventri da riempire, la cui unica attività è di «ammucchiare come in un granaio», in fondo alla loro *gastēr*, ciò che le api raccolgono all'esterno per ammassarlo nei favi di cera (v. 599).[87] In questo senso, per coloro che devono nutrirli, i fuchi, questi oziosi (*aergoi*), si trovano strettamente associati ai *kaka erga*, alle «opere malvage» (v. 595). Ora, se la stessa connivenza con le «opere malvage» può definire la posizione delle donne presso gli uomini (vv. 601 sg.), questo avviene proprio a causa del loro stato coniugale che le fa apparire, agli occhi dei greci, come ospiti nella casa dello sposo, confinate nello spazio domestico, escluse da ogni lavoro esterno, riservato ai maschi, che si tratti di agricoltura, di pastorizia o di traffici per mare. Le creature destinate a vivere «all'interno», a carico dei mariti, sono anch'esse «ventri» che, ingurgitando i raccolti

[87] Il testo suona esattamente *es gaster'amōntai*, con un gioco sui verbi *amaō-amaomai* che significano sia «mietere» che «riporre», «ammucchiare nel granaio»; vedi *Opere* 775 e 778, dove il termine assume, a poche righe di distanza, entrambi i significati. Nel granaio (*kalia*) viene ammucchiato in genere il frumento mietuto (vedi *Opere* 301, 307), e su di esso mette gli occhi la donna (*ibid.*, 374): come i fuchi, ella vuole riporre nel granaio il grano mietuto dal maschio, mettendoselo nella *gastēr*.

ai quali non hanno preso parte, vuotano i «granai» in cui il contadino vorrebbe custodire il prodotto della sua fatica. Il paragone è dunque stringente sotto tutti gli aspetti: esso, inoltre, mette in luce il legame che unisce, nel mito, il «dono» della donna alla nuova condizione assegnata all'uomo: poiché il grano è stato nascosto (da Zeus), il maschio deve faticare duramente per nutrirsi. Ma non è tutto. Oltre alla sua *gastēr* che deve riempire ogni giorno se vuole sopravvivere, eccolo ancora costretto, se vuole che un figlio gli sopravviva dopo la morte, a saziare la vorace *gastēr* della sua metà femminile. E questo sforzo ulteriore, dispensato senza tregua, lo rinsecchisce come farebbe un fuoco.

Eppure, in questo rigoroso parallelismo tra donne e fuchi, c'è un particolare dissonante (almeno in apparenza) che sembrerebbe minacciare l'intero equilibrio del paragone. L'analogia tra il mondo degli umani e quello degli insetti mira infatti a chiarire il ruolo della donna in rapporto all'uomo. Ora, proprio su questo punto del rapporto tra maschio e femmina nei due casi la situazione appare invertita. Tra gli insetti, i parassiti sono i maschi (*hoi kēphēnes*), quelli invece che lavorano, che procurano il cibo, sono le femmine (*hai melissai*). Tra gli esseri umani, dunque, i maschi si trovano nella posizione delle api femmine, le donne create da Zeus in quella dei fuchi maschi. Questa discordanza non è sfuggita a Esiodo che la sottolinea con estrema chiarezza. Il suo paragone si sviluppa infatti in sei versi: i primi due stabiliscono la relazione generale tra api e fuchi, dove le prime nutrono i secondi (v. 595: *boskōsi*). I quattro versi seguenti sono divisi in due parti uguali: che cosa sono le api prima, che cosa sono i fuchi poi. E ciascuna delle due parti, introdotte rispettivamente da *hai men* («quelle da una parte») e *hoi de* («ma questi dall'altra»), definisce l'opposizione dei comportamenti ponendoli sotto il segno del femminile e del maschile. Del resto, come abbiamo già indicato, lo stesso paragone ripreso nelle *Opere* (vv. 303-06) assimila i fuchi non più alle donne, ma all'*aergos anēr*, al maschio che si rifiuta di lavorare.

Che cosa significa allora, per il ruolo dei due sessi, questa disparità che Esiodo non ha cercato di sfumare, visto che il testo della *Teogonia* la mette al contrario in piena luce? Notiamo anzitutto la presenza, nelle *Opere*, di un particolare che conferisce al maschio ozioso, attraverso il suo accostamento ai fuchi, una connotazione femminile. I fuchi sono qui definiti *kothouroi*, «senza pungiglione» (v. 304). Se questo aggettivo, affine a *kolouros*, significa anche «mutilato», «troncato» e, più precisamente, «che ha la coda tagliata», sarà facile ammettere che il termine che designa il fuco (*kēphēn*) sia anch'esso affine a *kōphos*, «affievolito», «indebolito». Platone opporrà così il fuco senza pungiglione all'insetto che ne è fornito come ciò che è meno «virile» a ciò che lo è in massimo grado

(*anandroteron/andreiotaton*).[88] Affiancare *kothouros* a *kēphēn*, quando si tratta di un maschio, fa in qualche modo oscillare l'ozioso dalla parte degli effeminati, se non proprio delle donne, dal momento che, nella logica del mito, la donna incarna per sua natura anche la non-partecipazione ai lavori virili.

Chiarito questo punto, veniamo all'essenziale. Per spiegare questo ribaltamento del ruolo dei sessi nel passaggio dagli uomini agli insetti, scelti come immagine di quelli, si possono avanzare due ordini di ragioni. Cominciamo dal meno importante. Il mito sacrificale, nella versione prometeica riportata da Esiodo, presenta gli umani in una posizione intermedia tra le bestie e gli dèi. La differenza tra i sessi e i suoi correlati, l'unione sessuale, la nascita per generazione, l'invecchiamento e la morte, sono aspetti comuni agli uomini e agli animali. Tuttavia il matrimonio monogamico, che è proprio dell'umanità civile e che dipende da un contratto più che da un legame naturale, conferisce alla donna sposata e ai suoi rapporti col maschio una fisionomia diversa dalla femmina animale: quest'ultima appare legata infatti a una promiscuità sessuale che, come l'omofagia e l'allelofagia (il mangiare cibi crudi e il cannibalismo nelle sue varie forme), è per i greci uno dei caratteri distintivi dello stato ferino. La presenza della donna, con tutte le sue implicazioni, è comprensibile solo nel quadro dell'avventura prometeica, in rapporto col regime alimentare caratteristico della specie umana, con il dominio del fuoco e la vita di lavoro che è quanto spetta ai mortali dopo la loro separazione dagli dèi. La donna sposa non è un essere «naturale», ma il prodotto sofisticato della *mētis* del signore degli dèi, in risposta alle frodi di Prometeo. Il paragone animale che permette di denunciare le donne come un «male» sottolinea, col rovesciamento del femminile in maschile, il divario esistente tra uomini e bestie anche quando la somiglianza sembrava essere completa. Per la sua origine, le sue funzioni, il suo significato nella vita umana, la donna è diversa dalla femmina animale. Ne è una prova l'esempio stesso che viene scelto per accostarle: il modello che definisce con più efficacia il ruolo della sposa nella casa è infatti quello dell'alveare; ma, nell'alveare, è il maschio ad occupare la posizione che, tra gli uomini, Zeus ha assegnato alla donna.

La seconda ragione, più rilevante, sottolinea ancor più il valore di sposa della creatura femminile creata da Zeus. Come ha mostrato Marcel Detienne,[89] esiste nella tradizione greca un modello animale della

[88] Vedi Platone, *Repubblica* 8.15, 564 b. Vedi anche Euripide, *Troiane* 192; *Baccanti* 1365; Erodoto 7.61.

[89] Vedi Detienne (1972) pp. 165 sg.; Id., *Orphée au miel* (1971), in J. Le Goff e P. Nora (a cura di), *Faire de l'histoire* (Parigi 1974) vol. 3, pp. 56-75.

donna sposa, simbolo delle virtù coniugali: fedeltà, decoro e riserbo, moderazione negli appetiti e nella sessualità, cure diligenti portate agli interessi domestici, attenzione vigile, come quella di una dispensiera, per preservare le ricchezze accumulate dal marito nella casa. Le qualità della moglie legittima hanno come espressione emblematica, nel rituale delle Tesmoforie, come nella letteratura e nel mito, l'immagine dell'ape, casta, pura, laboriosa, estranea a tutte le astuzie della seduzione. A questo proposito il testo di Esiodo assume un significato ironico, polemico. Il suo tono sfiora il sarcasmo: no, la donna non è un'ape, non ha niente di quella modesta e pudica creatura che Senofonte, sull'esempio di Simonide, rappresenta ignara della gola, del bere, della licenza amorosa, tutta dedita ai lavori domestici. Essa è, nell'alveare, un ventre affamato che cerca solo di saziarsi: un fuco insomma. Nella coppia coniugale, il ruolo dell'ape spetta invece al maschio, che deve espiare la ribellione del Titano.

Anche nel matrimonio, dunque, che allontana l'uomo dalla bestia o lo riavvicina agli dèi, la negatività e la sventura s'insinuano attraverso la figura della donna sposa, per ricordare agli uomini la loro triste condizione. La meraviglia (*thauma*), il regalo che gli dèi hanno mandato agli umani perché abitasse nella loro dimora, il bel dono plasmato per loro dalle mani degli dèi «a somiglianza delle dee», è un inganno, come le porzioni della vittima sacrificale: qualcosa che arde, che brucia come il fuoco rubato da Prometeo, una trappola di cui si rallegrano, di cui non possono fare a meno, ma in cui si perdono senza possibilità di scampo.

9. *Pieno e vuoto: nella giara di Pandora*

Al termine di questo lungo e tortuoso itinerario, che abbiamo dovuto seguire passo passo per esplorare certe pieghe del testo, si può dire che nella catena continua di disastri, provocata dalla colpa di Prometeo all'epoca della spartizione di Mecone, la vita coniugale appare, non meno della coltura cerealicola, legata alla cucina sacrificale. Se il pane sta al cibo vegetale come la carne cotta della vittima sacrificale sta al cibo carneo, l'unione con una donna sposata, con una *gynē gamētē*, è, rispetto alla consumazione sessuale, quello che sono il pane e la carne cucinata rispetto a quella alimentare.

Sacrificio, agricoltura, matrimonio: ecco i tre aspetti complementari della condizione umana da quando gli *anthrōpoi*, separandosi dai Beati Immortali, sono diventati contemporaneamente *andres*, uomini maschi, e «comuni mortali». La loro vita – di creature periture, ma un tempo vicinissime agli dèi – non può mantenersi nei singoli e perpetuarsi all'interno del gruppo se non attraverso pratiche in cui si coniughino necessità

biologiche ed esigenze religiose realizzando un equilibrio difficile, un compromesso incerto tra il modo d'esistenza comune a tutti gli esseri mortali e lo *status* proprio della divinità. Allo stesso modo degli animali, gli uomini devono, per sopravvivere, uccidere, mangiare, riprodursi. Ma, in questi tre ambiti, rigorosi divieti delimitano il loro raggio d'azione, stabilendo ciò che è al tempo stesso lecito e pio. Non si può né uccidere qualsiasi creatura vivente, né mangiare ogni specie di cibo, né unirsi a chi si vuole.[90] La macellazione degli animali, l'alimentazione, sia carnea che vegetale, e l'unione sessuale, obbediscono a regole rigide. I riti che presiedono a queste attività non solo le pongono sotto il patrocinio degli dèi, ma costituiscono le pratiche religiose attraverso le quali uomini e dèi s'incontrano, si uniscono, entrano in società. Immolando una vittima, mangiandone le carni, arando il campo come conviene, conducendo presso di sé la sposa secondo il rito, l'uomo stabilisce e mantiene il contatto con la divinità e in questo modo si colloca entro le frontiere di ciò che è propriamente umano. Il dramma, di cui il mito di fondazione del sacrificio rende conto a suo modo, è che l'unione con gli dèi implica una distanza, una barriera, una rinuncia a quello stato di felicità quasi divina, che una volta l'umanità ha conosciuto e che la cerimonia sacrificale ricorda nel momento stesso in cui ne consacra e ne giustifica l'abbandono.

Questa polarità, che il mito iscrive nel cuore del sacrificio, in una sorta di lacerazione dell'uomo in rapporto a se stesso, si estende alla totalità della vita umana. Il sacrificio, avvicinando e separando nello stesso tempo uomini e dèi da una parte, uomini e animali dall'altra, consegna l'umanità a una modalità di esistenza fondamentalmente ambigua, contrastata, doppia. Ogni cosa ormai porta con sé il suo contrario, il suo volto notturno. Non c'è bene che non sia compensato da un male uguale e contrario: l'abbondanza dalla fatica, l'uomo dalla donna, la nascita dalla morte. Nella nostra vita, ogni aspetto prometeico, che c'innalza al di sopra delle bestie, è accompagnato da un aspetto opposto, «epimeteico», che segna la rottura con l'antica beatitudine della vicinanza agli dèi, e la caduta in una condizione di esistenza inferiore, destinata alla sventura e alla discordia.

Un filosofo direbbe che in questa esistenza l'essere si intreccia al non essere, la pienezza alla privazione. Ma Esiodo non è filosofo: attraverso il suo racconto, questa forma di esistenza che è ora la nostra si profila come il luogo della confusione, un misto di beni e di mali che si compenetrano

[90] Uccidere il padre, mangiare carne umana (specie quella dei bambini), giacere con la madre sono tre crimini che in certo modo si equivalgono perché, uscendo dalla sfera dell'umano, segnano l'ultimo grado dell'orrore. Vedi Platone, *Repubblica* 9.1, 571 cd: l'anima, non più frenata dalla ragione e dal pudore, abbandonata alla sua componente bestiale e selvaggia, «non prova il minimo scrupolo di tentare, nell'immaginazione, l'unione sessuale con la madre, (...) di macchiarsi di qualsiasi delitto, di non astenersi da alimento alcuno». Vedi anche *ibid.*, 560 c, 569 b, e Plutarco, *Moralia* 83 a, 101 a.

senza che sia possibile dissociarli, una tensione continua, un'oscillazione tra due poli opposti e inseparabili.

Senza dubbio è proprio in questo orizzonte che bisogna situare, per comprenderlo, l'episodio della giara dei mali aperta da Pandora, episodio che costituisce, nelle *Opere* (vv. 90-105), la conclusione del mito prometeico. Questo passo pone diversi problemi che il testo non permette di risolvere e che sono, del resto, secondari per la sua interpretazione. Non sappiamo da dove viene questa giara, né chi l'abbia consegnata, né a chi: il destinatario potrebbe essere sia Epimeteo che Pandora, visto che la giara si trova presso di loro. Secondo gli scolii, Prometeo, dopo averla ricevuta dai Satiri, l'avrebbe affidata in custodia a suo fratello, perché rimanesse chiusa per sempre. Una cosa è certa: aprendo la giara, la donna, il bel male, la trappola insediata da Zeus sotto il tetto di Epimeteo, assolve il suo compito di strumento della vendetta divina. Quando Pandora «toglie con la mano (*cheiressi... aphelousa*) il grande coperchio del *pithos*» (v. 94), il suo gesto ricorda e insieme vendica l'offesa fatta al signore degli dèi quando egli, come precisa la *Teogonia*, «sollevando con entrambe le mani il bianco grasso» (v. 553: *chersi d'ho g'amphoterēisin aneileto*) per scoprire le ossa spolpate, si vide truffato da Prometeo; e così «i dolorosi affanni» (*kēdea lygra*) che la donna medita per gli umani agendo in questo modo, sono gli stessi che Zeus, all'inizio del racconto, meditava già per loro nel furore di essere stato la vittima dell'astuto Titano.[91]

Come si presenta questa storia della giara? Esiodo ha appena spiegato che Epimeteo, sventato qual è, ha compreso solo a cose fatte che accogliere nella sua casa il dono degli dèi è stata una sciocchezza irreparabile. Appunto di questo male, di questo *kakon*, dà notizia il seguito del racconto. Il testo così prosegue: «Dapprima infatti (*prin men gar*)», cioè, prima di Pandora e dell'affare di Mecone, la tribù degli umani viveva sulla terra in una condizione simile a quella degli uomini della razza d'oro, «liberi dalle fatiche e dalla miseria»,[92] dai lavori pesanti, dalle malattie, dalla vecchiaia, dalla morte. Questi sono quei mali (*kaka*) che Pandora, alzando il coperchio, disperde per il mondo, «riempiendo la terra e il mare» della loro presenza errante (v. 101: *pleiē men gar gaia... pleiē de thalassa*). Circondati dalle sventure, gli uomini hanno ormai accanto a sé miriadi di mali; senza mai lasciarli, né di giorno né di notte, le malattie (*nousoi*) li colpiscono per rovinarli, per farli deperire «recando (...) loro malanni» (vv. 102 sg.). Situazione che ricorda, in peggio, la punizione di Prometeo: senza mai staccarsi dal Titano, di giorno l'aquila

[91] Vedi *Opere* 95: *anthrōpoisi d'emēsato kēdea lygra* (Pandora); 49: *anthrōpoisin emēsato kēdea lygra* (Zeus).

[92] *Ibid.*, 91: *nosphin ater te kakōn*, e per la razza d'oro *kakōn ektosthen hapantōn* (v. 115).

gli dilania il fegato, ma almeno di notte lo lascia in pace e, approfittando di questa tregua, il fegato può ritornare alla sua forma iniziale. Inoltre, il male (*nousos*) che divora il corpo di Prometeo ha un termine: come dice la *Teogonia*, abbattendo l'aquila con il consenso di Zeus, Eracle allontana per sempre dal Titano la crudele malattia (v. 527: *kakēn nouson*) con cui l'Olimpio l'aveva colpito per tormentarlo.

Questo «carico» di mali che accompagna la vita dell'uomo ricorda la sorte di un'altra razza di cui Esiodo racconta la vicenda nel seguito del mito prometeico delle *Opere*: si tratta dell'ultima, quella degli uomini di ferro che vivono «ora» e di cui Esiodo, con i suoi contemporanei, fa parte, cioè l'umanità nel suo stato attuale. Questi uomini, ci viene spiegato, «né mai (...) cesseranno il giorno dalla fatica e dalla miseria, e la notte di struggersi, e gli dèi daranno loro angosce pesanti» (vv. 176-78; vedi v. 102). Tuttavia, precisa subito dopo Esiodo, anche per loro «a questi mali si troveranno misti dei beni» (v. 179: *all'empēs kai toisi memeixetai esthla kakoisin*). La mescolanza attuale di beni e di mali è in contrasto, da una parte, con la condizione della razza degli uomini d'oro, i quali godono di tutti i beni senza conoscere alcun male e, dall'altra, con la prospettiva apocalittica, abbozzata dal poeta, di un'umanità alla deriva, privata di qualsiasi legame con il divino, senza più rispetto per la giustizia né timore per gli dèi, e che vive in preda alla cattiva Eris come gli animali selvaggi: allora non esisterà più nessun rimedio contro il male, agli umani resteranno solo le dure sofferenze (v. 200: *algea lygra*) che Zeus e Pandora avevano preparato per loro (vv. 49, 95: *kēdea lygra*) e che la donna aveva liberato dalla giara spargendole, a miriadi, per il mondo abitato (v. 100: *myria lygra*).

Ma come si configura precisamente questa confusione di beni e di mali che caratterizza l'umanità odierna? Per rispondere a questa domanda bisogna chiedersi che rapporto esiste tra «il male» introdotto da Zeus presso gli uomini nella persona di Pandora e «i mali» introdotti da Pandora presso gli stessi uomini quando, su ordine di Zeus, apre la giara. Tra *il* male e *i* mali c'è anzitutto, se non proprio ridondanza, almeno omologia. In un certo senso l'episodio della giara non fa altro che riprendere e sviluppare su un altro registro il tema che la creazione di Pandora e il suo invio presso Epimeteo avevano già messo in evidenza: l'irruzione del male, nei suoi diversi aspetti, nella vita dei mortali.[93] Eppure i due racconti non si ripetono: per quel che riguarda la confusione dei beni e

[93] Nella *Teogonia*, la donna è creata come male (*kakon*), sofferenza (*pēma*), motivo d'angoscia (*erga argelea*), di preoccupazione (*mermera erga*): essa contiene già in potenza tutti i mali che usciranno dalla giara, nelle *Opere*.

dei mali il secondo precisa e completa in buona misura quello che l'ha preceduto.

In Pandora il bene e il male sono associati in due modi. Anzitutto come l'esterno e l'interno: il male si nasconde all'interno di Pandora sotto un'apparenza esterna seducente. E questa seduzione si esercita sia sulla vista, con il fascino ingannatore della sua bellezza, che sull'udito, con l'attrattiva fallace del suo parlare, della sua *phōnē*.[94] Sotto questo aspetto la donna è certamente una trappola (*dolos*): il male che essa nasconde si fa vedere e sentire sotto l'apparenza del bene. Bene e male sono quindi associati come il diritto e il rovescio. La donna è un male, ma senza questo male mancherebbe il bene corrispondente: è impossibile avere l'uno senza passare per l'altro.

Che ne è dei mali che scappano dalla giara? All'inizio essi vi sono nascosti dentro e finché vi restano sono inoffensivi. Ma quando passano dall'interno all'esterno, ecco che gli uomini si trovano precipitati nella sventura. E non si tratta di una sventura ambigua nel senso in cui lo era Pandora: le fatiche, le sofferenze, le malattie, la morte non hanno in sé nulla di seducente. Se solo lo si potesse, le si eviterebbe. Ma esse non solo sono ineluttabili, ma ci colpiscono in modo inatteso, crescendo da sole (*automatoi*) come faceva una volta, nei campi, il nutrimento vitale (*bios*), senza che gli uomini dovessero affannarsi a coltivarlo. I mali avanzano invisibili e muti, privi di quella *phōnē* di cui Zeus ha dotato la donna per raggirare i maschi: «ché ad essi tolse la parola il saggio Cronide» (v. 104).

La situazione è dunque la seguente. Il male che si vede e che si sente si nasconde sotto la seducente apparenza di un bene desiderabile. Nascosti fino a poco fa nella giara e oggi sparsi all'esterno, i mali che non è possibile confondere con i beni, restano celati e sorprendono all'improvviso. In entrambi i casi l'uomo non può né prevedere il male né evitarlo: quando lo vede, lo prende per un bene; e quando pure lo riconosce per un male, questo male gli si mostra solo nel momento in cui gli piomba addosso.

Facciamo ancora un passo avanti. Rinchiusi nella giara, i mali vi si trovano ospitati come all'interno di una casa (v. 96: *en domoisin*; v. 97: *thyraze*),[95] o in un ventre (v. 97: *hypo cheilesin*, «al di sotto delle labbra»). Che cos'è una giara, per Esiodo, che cosa contiene normalmente questo «ventre» domestico, che sta nella casa, e che cosa significa di solito la sua

[94] Vedi *Opere* 61, 79 e soprattutto 78, che precisa il senso della «voce», del «parlare» femminile: nel cuore di Pandora, Ermete introduce «menzogne», «parole ingannevoli»; vedi vv. 373 sg.: «E non far che una donna provocante ti tragga in inganno sussurrando parole allettatrici».

[95] Sul valore dell'avverbio *thyraze* che indica, in rapporto alla soglia della casa, ciò che si trova fuori, vedi *Teogonia* 750 e *Opere* 365, in cui l'avverbio equivalente *thyrephi* definisce, in opposizione a ciò che è dentro, nella casa (*oikoi*), tutto ciò che si trova all'esterno.

apertura? Nelle *Opere* sono tre, a parte l'episodio di Pandora, le occasioni in cui si parla di un *pithos*, e in tutti e tre i casi si tratta proprio di una giara che viene aperta (v. 819: *oigō*; vv. 815, 368: *archomai*).[96] Aprire una giara vuol dire intaccare le provviste, le «riserve riposte nella casa», come dice Esiodo (v. 364: *to g'ein oikōi katakeimenon*). Da quando il grano non cresce più da solo, l'uomo non può più vivere senza far niente, sicuro di trovare ogni giorno di che far baldoria, senza preoccuparsi dell'indomani. Come deve spezzarsi le reni sui campi perché le spighe diventino mature, così egli deve, dopo la raccolta, immagazzinare il grano in cantina, dentro i *pithoi* che aprirà nei giorni stabiliti (non tutti sono buoni: vedi vv. 815, 819), tenuto conto delle risorse che avrà saputo accumulare.

A questo proposito l'immagine della giara, così come il testo la delinea, si avvicina alla figura di Pandora: anche la giara, come la prima donna, comporta un aspetto di trappola, d'inganno. Quando un contadino tiene nella sua casa un *pithos* chiuso e in ordine, esso nasconde nei suoi fianchi il *bios* di cui vivrà la famiglia. Il giorno in cui la giara viene aperta è un momento di festa: il contadino manda al diavolo l'avarizia e, almeno per una volta, mangia a sazietà (v. 368: *archomenou de pithou... koresasthai*).[97] La giara di Pandora è dunque un duplice inganno. Essa non contiene, come dovrebbe, il *bios*, il nutrimento vitale, ma è piena, anzi, di tutti i mali che mandano l'uomo in rovina, che consumano la sua vita. Inoltre la giovane donna ha appena sollevato il coperchio che subito i mali si precipitano fuori (v. 98: *exiptamai*) e si disperdono (v. 95: *skedannymi*) per il mondo, sulla terra e sul mare, invece di passare progressivamente, con misura, senza abbandonare il recinto della casa, come fa il *bios*, dal ventre della giara a quello dei membri della famiglia. La giara di Pandora, quando è piena, dovrebbe restare chiusa per tutti e non venire aperta mai: quando è aperta, è vuota. Vuota, almeno, di ciò che un *pithos* deve contenere, cioè il *bios*. Infatti, contrariamente ai *kaka*, qualcosa non è passato dalle labbra della giara, qualcosa è rimasto all'interno (v. 97: *endon enimne*),[98] senza volar fuori (v. 98: *onde thyraze exeptē*), come il fuco nell'alveare, come Pandora nella casa: Elpis (Attesa, Speranza) a cui la donna, per volere di Zeus, non ha lasciato il tempo di uscire, chiudendole sopra il coperchio.

[96] In tre altri passi delle *Opere* Esiodo menziona anche, accanto ai *pithoi* degli *angea*, dei vasi. In due casi (vv. 600, 475), essi sono destinati a ricevere del grano (*bios*), nel terzo (v. 613) del vino.

[97] Quando si apre o si finisce una giara, si mangia a sazietà: quando la si apre, perché si ha di che mangiare, quando la si finisce, perché ormai i giochi sono fatti, è troppo tardi per fare economie. La moderazione e la sobrietà riguardano il periodo compreso tra questi due momenti: una volta che la giara è aperta, bisogna andarci piano a vuotarla, facendo passare il *bios* dalla pancia del *pithos* a quella degli abitanti della casa: «ma quando sei giunto alla metà, risparmia» (*messothi pheidesthai*), raccomanda Esiodo (*Opere* 368).

[98] Vedi *Teogonia* 598: mentre le api volano fuori, i fuchi restano all'interno (*entosthe menontes*).

10. *Elpis resta dentro la casa*

Prima d'interrogarci sul significato che bisogna dare a Elpis e sul suo ruolo nel racconto (è un male, un bene, o l'uno e l'altro? la sua presenza nella giara la lascia a disposizione degli uomini o l'allontana dalla loro vita?), occorre esplicitare i rapporti tra il *bios*, abitualmente accumulato nei *pithoi* del contadino, e i *kaka*, chiusi nel *pithos* di Pandora. In breve: i «mali» che evadono dalla giara costituiscono, essenzialmente, la contropartita, il rovescio del *bios*, il prezzo che i mortali ormai devono pagare per mangiare il cibo che spetta loro e che li fa vivere. I mali, un tempo chiusi nel *pithos* e ora vaganti dappertutto per il mondo, sono di due tipi: la fatica del lavoro (*chalepos ponos*) e la sofferenza delle malattie (*argaleai nousoi*) che procurano ai maschi la morte, se si legge, al verso 92, *kēras*, o la vecchiaia, se si legge *gēras*. Si tratti di morte o di vecchiaia, in entrambi i casi il termine *nousos* deve essere preso in un'accezione molto larga, come tutto ciò che nuoce alla salute degli uomini, tutto ciò che guasta la loro integrità vitale.[99] È quanto precisa il verso 93, preso dall'*Odissea*, ma ben adatto al contesto: «Ben presto difatti nel male (*en kokotēti*) i mortali invecchiano». La giovinezza inalterabile degli dèi, la loro immortalità sono l'altra faccia della loro condizione di Beati (*Makares*), che ignora il duro lavoro, le fatiche, le preoccupazioni e gli affanni. Quando gli umani vivevano anch'essi nella felice età dell'oro, senza far niente, lontani dalle «fatiche e dalla miseria» (v. 113: *ater te ponōn kai oizyos*), non invecchiavano: senza mai deperire, restavano sempre uguali a se stessi (v. 114: *aiei de podas kai cheiras homoioi*). Al contrario, ciò che, nell'età del ferro, causa la loro rovina, e li porta alla distruzione (v. 178: *phtheiromenoi*), è «la fatica e la miseria» (v. 177: *kamatou kai oizyos*),[100] alle quali gli dèi aggiungono in dono le «angosce pesanti» (v. 178: *chalepas merimnas*).

Da un lato, c'è dunque il *bios*, l'alimento cerealicolo tipico degli uomini «che mangiano il pane», nutrimento con cui essi rimuovono le loro energie, che li sostenta, ed è per loro il «tessuto» della vita. Dall'altro ci sono i *kaka*, la fatica, la stanchezza del lavoro, insieme alla miseria e alle malattie (*ponos*, *kamatos*, *oizys*, *nousoi*): tutto ciò, insomma, che

[99] *Nosos* ha una connotazione più vasta e meno precisa del nostro «malattia», intesa in senso tecnico e medico. Abbiamo già segnalato che la punizione che l'aquila infligge a Prometeo è un *nousos* (*Teogonia* 527); è un *nousos* anche il *kakon kōma*, il malsano torpore che «grava» sul dio colpevole, quando ha spergiurato (*ibid.*, 798). Nel *Prometeo incatenato* di Eschilo la paura della morte è chiamata *nosos* (v. 248).

[100] Sul rapporto *kamatos/ponos*, vedi *Opere* 113; *Scudo* 351. Sul valore «laborioso» di *kamatos* che definisce, in opposizione all'ozio dei fuchi, il lavoro incessante delle api, vedi *Teogonia* 539; *Opere* 305. *Ponos* e *kamatos* sono entrambi associati, in quanto mali, a *oizys*, «sofferenza». È la sofferenza dello sforzo laborioso.

consuma le forze dei mortali, indebolisce la loro vitalità, li fa invecchiare e morire (come fa, da parte sua, la donna). Tuttavia, se mai il mito di Prometeo insegna qualcosa, la lezione è che, nascondendo agli uomini il *bios*, Zeus consente di accedervi solo attraverso la lunga serie di mali che ha macchinato contro di loro e che, nel catalogo dei figli della Notte, sono strettamente associati a Eris. Perché le giare siano piene di *bios*, perché il nutrimento vitale non rischi di mancare, bisogna che il maschio non si sottragga alla fatica, alla stanchezza, alla sofferenza, occorre che abbia esaurito le forze, rovinato a poco a poco la salute, consumato la giovinezza nel duro lavoro.

Possiamo essere più precisi. Aprendo la giara, Pandora, sull'esempio di Zeus, medita per gli uomini i *kēdea lygra*, le tristi preoccupazioni (così come gli dèi offrono agli uomini della razza di ferro le penose inquietudini). Ma quando il raccolto è stato abbondante e le giare sono piene di frumento, l'uomo non ha più l'ansia del *bios* per i giorni a venire, ma vive come gli uomini della razza d'oro: con il cuore libero dalle preoccupazioni (v. 112: *akēdea thymon*). Esiodo è chiarissimo su questo punto. Se, accumulando a poco a poco i frutti della terra, il contadino ha riempito la sua dispensa, avrà l'anima in pace. Attingere alle proprie risorse, ecco il segreto del bene (*esthlon*):[101] niente infatti vale come il trovare presso di sé ciò di cui si ha bisogno, poiché «ciò che è riposto in casa non affligge mai l'uomo» (vv. 364-66: *anera kēdei*). Ciò che insinua la sofferenza nell'animo (v. 366: *pēma de thymōi*),[102] è aver bisogno di quanto non si possiede (v. 367: *chrēizein apeontos*), essere un uomo in stato d'indigenza (v. 478: *anēr kechrēmenos*). Le «preoccupazioni» nascono dalla penuria, dalla mancanza, dall'assenza di *bios*. Ma qual è, tra i mortali, quello a cui «manca il pane» (v. 499: *chrēizōn biotoio*), la cui «vita non è assicurata», che non è «al riparo dalla preoccupazione» (v. 501: *tōi mē bios arkios eiē*)[103] e che si trova così preda di angosce crudeli o vittima di vuote speranze (v. 498: *keneēn epi elpida*)? È l'*aergos anēr*, l'uomo che non lavora, il fuco; sua compagna non è solo la Fame (v. 302), ma anche quella Speranza che «non è buona» (v. 500: *elpis d'ouk agathē*), la cattiva Elpis. Al fannullone si oppone colui che ha capito la lezione delle sventure prometeiche e consacra la sua vita al lavoro. Demetra gli riempie la dispensa del grano che lo fa vivere (v. 301: *biotou*); egli potrà così «togliere le ragnatele dai vasi» (v. 475: *ek d'angeōn*): infatti, appena finita la battitura, metterà nei suoi vasi (*en angesin*) tutto il *bios*, misurandolo, per

[101] Vedi, per la razza d'oro, *Opere* 116: *esthla de panta toisin eēn* («possedevano tutti i beni»); vedi anche *ibid.*, 119, 123.

[102] Vedi il *mega pēma* che la Donna rappresenta in *Teogonia* 592 e in *Opere* 56.

[103] Vedi *Opere* 577: colui che, durante la mietitura, evita la «siesta» e si affretta ad ammassare il raccolto nella sua casa, lo fa «affinché il vitto sia sufficiente» (*hena toi bios arkios eiē*).

poi sistemarlo all'interno della casa (*endothi oikou*) (v. 600). Con i suoi *pithoi* pieni di *bios*, la speranza per questo contadino non è mai vuota. Esiodo si stima in diritto di avere la buona speranza (v. 475: *eolpa*): avrà la gioia di attingere al *biotos* che si trova accumulato nella sua casa e di vivere nell'abbondanza, fino all'inizio della primavera, senza mettere gli occhi sul campo del vicino; al contrario, sarà l'estraneo che avrà bisogno di lui (vv. 475-78). Beninteso, questa invidiabile mancanza di preoccupazioni ha dovuto guadagnarsela, pagarla ogni volta, al momento debito, con la «preoccupazione» del compito richiesto. La *meletē*, la cura, la diligenza, l'impegno febbrile nel lavoro (v. 443), l'attenzione ad ogni compito (v. 457), lo zelo (vv. 380, 412), il ricorso alla fatica per badare al pane (v. 316: *meletais biou*), la preoccupazione costante del lavoro (v. 231: *memēlota erga*): queste sono le condizioni che assicurano all'uomo un momento di tregua, un angolo di felicità in mezzo ai mali e alle angosce che Zeus ha riservato ai mortali. Anche in questo caso i beni, gli *esthla*, si confondono con i mali, con i *kaka* (v. 179), e appaiono indissociabili da quelli. Solo pensando al *bios*, prendendosene cura durante tutto il ciclo delle attività agricole, dalla semina fino al raccolto, ci si libera dalle «dolorose preoccupazioni» e dalla vana speranza, compagne di chi, colpevole di aver lavorato con leggerezza (vv. 298 sg.), nutre pericolose illusioni di fronte allo spettacolo delle sue giare vuote.

Attraverso queste analisi già si delinea l'interpretazione di Elpis a cui ci guida la nostra lettura del racconto esiodeo. Senza entrare nei particolari delle controversie che questa sequenza del mito ha suscitato, dobbiamo scartare due obiezioni che fin dall'inizio si potrebbero sollevare. Poiché Elpis è racchiusa nel *pithos* insieme ai mali, non bisogna forse concludere che Esiodo l'ha concepita, anch'essa, come un puro e semplice male? Inoltre, dal momento che i mali devono fuggire dalla giara per mescolarsi alla vita degli uomini, non bisognerà ammettere che Elpis, restandovi chiusa dentro, viene sottratta alla loro esistenza, messa per così dire fuori circuito? Se si accetta questa duplice conclusione, che sembra logicamente fondata, si fa di Elpis non la Speranza o l'attesa in genere, ma l'attesa dei mali, la loro previsione, e s'interpreta il suo restare all'interno della giara come il mezzo a cui Zeus avrebbe dovuto risolversi, all'ultimo momento, per non rendere la vita umana del tutto intollerabile: passi l'esistenza dei mali; ma se gli uomini sapessero in anticipo per mezzo dell'*elpis kakōn* tutte le catastrofi che si abbatteranno su di loro, come troverebbero allora la forza di vivere?

Il problema è di sapere se la logica che s'invoca in appoggio a questa interpretazione è anche quella del testo. Cominciamo con il termine *elpis*. Per sostenere che l'Elpis esiodea designa esclusivamente l'attesa dei mali, si fa riferimento a un passo delle *Leggi* (644 cd) in cui Platone distingue le

due forme che possono assumere le opinioni umane sull'avvenire. Tutte le opinioni che si riferiscono al futuro (*doxai mellontōn*) portano il nome comune di *elpis*; ma quando si tratta dell'*elpis* di un dolore futuro, la si chiama *phobos* («timore») e nel caso contrario *tharros* («fiducia»). *Elpis* ha dunque il senso generale non di speranza rivolta a un bene, ma di attesa. Ciò che questo testo dimostra è che *elpis*, finché non viene specificata come timore o come fiducia, ha un valore neutro: essa può riguardare sia un bene che un male. Si pone allora un problema: se, mettendo Elpis nella giara insieme ai mali, Esiodo intendeva assimilarla a un male e farne esclusivamente l'ansiosa attesa dei mali, non avrebbe dovuto, per evitare l'ambiguità, chiamarla Phobos piuttosto che Elpis? Ma c'è di più. Se Elpis viene concepita come l'attesa dei mali, essa diventa il «male ultimo», «il peggiore tra essi»: ancora più terribile del male stesso è la sua previsione, la sua presenza continua alla mente prima ancora che l'uomo ne sia colpito. Ora Elpis comporta, a nostro parere, una fondamentale dimensione d'incertezza: che sia l'attesa di un male o di un bene, essa non è mai definitiva, mai sicura. Non ha insomma valore di *pronoia* («previsione»): appartenendo all'ordine della congettura, che implica sempre un po' di credulità,[104] essa oscilla tra i sogni della presunzione e i terrori della paura.[105] Per ritornare al contesto esiodeo, diremo che Elpis non è meno estranea alla *promētheia*, la previdenza, che alla *epimētheia*, la comprensione a cose fatte. Attraverso la sua *mētis*, Prometeo rappresenta, nelle sventure che lo colpiscono, l'eroe della previsione: «Tutto l'avvenire io scorgo, nitido, dinanzi a me, e nessun male (*pēma*) mi coglierà improvviso» (Eschilo, *Prometeo incatenato* 101). Quest'assoluta certezza che il Titano possiede riguardo alle sofferenze che gli sono destinate costituisce in un certo senso il contrario dell'Elpis incerta che spetta agli umani. Nel caso degli uomini a cui Zeus «ha rifiutato ogni chiaro indizio dell'avvenire», Pindaro (*Nemee* 11.46) potrà così contrapporre l'*elpis* alla *promatheia* («preveggenza»). Questo stesso contrasto tra l'*elpis* e la capacità di prevedere la sventura è presente in un passo del *Prometeo incatenato* (vv. 248-50) in cui Eschilo sembra risentire di reminiscenze esiodee. Il Titano enumera i benefici di cui ha gratificato gli uomini: «Resi i mortali – proclama – ignari di lor sorte» (*thnētous g'epausa mē proderkesthai moron*). Che farmaco hai trovato a questo male (*nosou*)?, domanda il coro. «Cieche speranze nel loro cuore ho posto» (*typhlas en autois elpidas katōikisa*), risponde Prometeo. Non è la previsione del male e della morte

[104] Vedi Semonide, fr. 1.6 West; vedi anche Simonide, fr. 97 Edmonds e fr. 542.23 Page; Teognide 637.

[105] Vedi Pindaro, *Nemee* 11.59-61: parlando delle *elpides oknēroterai*, delle speranze troppo timide dei parenti di Aristagora che gli hanno impedito di tentare la fortuna a Delfi e a Olimpia, il poeta aggiunge: alcuni mancano il successo per presuntuosa vanità, altri per un cuore troppo pauroso.

che qui porta il nome di *elpis*; al contrario, l'*elpis* insediata per sempre (*katoikizō*) tra gli uomini, come lo è Pandora, costituisce *per la sua cecità* l'antidoto alla previsione: non è un rimedio alla morte, che non comporta rimedi essendo iscritta, comunque, nel destino dell'uomo; ma, radicata nell'animo, l'*elpis* può equilibrare la consapevolezza di essere mortali con l'ignoranza del momento e del modo in cui la morte sopraggiungerà.[106]

Passiamo ora al secondo punto. Come potrebbe Esiodo, mostrando Elpis chiusa nella giara, far capire che, a differenza dei mali, essa è messa da parte, sottratta al contatto degli uomini? Si può pretenderlo solo a condizione di escludere il mito prometeico dal testo complessivo delle *Opere* di cui fa parte, e di ammettere che l'Elpis contenuta nella giara di Pandora non ha niente a che vedere con quell'*elpis* che, secondo Esiodo, accompagna l'*anēr aergos*, né con quell'altra *elpis* che in due occasioni (vv. 475, 273: *eolpa*) Esiodo si rivendica il diritto di nutrire, prima quando si aspetta un *bios* abbondante come frutto del suo lavoro, poi quando «spera» che Zeus non lascerà i crimini impuniti né trionfare l'ingiusto. Ammettiamo ancora, per un momento, che l'Elpis della giara non sia neutra (attesa sia di un male che di un bene) né ambigua (sia buona che cattiva), e accettiamo di assimilarla a un male puro e semplice. Anche in questo caso, il riferimento a una cattiva *elpis*, associata al rifiuto del lavoro, costringe l'interprete a riconoscere, in primo luogo, che per Esiodo gli uomini possiedono effettivamente un'*elpis*, che ne fanno uso e spesso, purtroppo, un cattivo uso, e poi che l'*elpis* del fannullone, definita esplicitamente come cattiva, è però tutt'altra cosa dall'Elpis della giara, anch'essa malvagia.

Se si tiene conto di tutti i passi in cui *elpis* è citata, ci pare s'imponga un fatto evidente. Elpis, nelle *Opere*, occupa una posizione del tutto simile a quella delle altre figure «polari», che presentano cioè un aspetto positivo e uno negativo: Eris, Zēlos, Aidōs, Nemesis. Parlare, come fa Esiodo, di *Elpis ouk agathē* (v. 500), presuppone che ne esista anche una buona. Tra la cattiva Aidōs e la cattiva Elpis il parallelismo è completo, al punto che la stessa formula le designa entrambe: è una vergogna cattiva quella che accompagna l'indigente, al verso 316; è una *elpis* cattiva quella che accompagna l'indigente, al verso 500. Il fatto che esista una vergogna

[106] Vedi Platone, *Gorgia* 523 d, dove Zeus dichiara: «Bisogna, dunque, in primo luogo far sì che gli uomini non conoscano in precedenza il giorno della loro morte, come accade oggi: anzi, si è già dato ordine a Prometeo perché tolga di mezzo questo inconveniente». Platone s'ispira direttamente a Eschilo, come prova il parallelismo delle formule usate dal poeta tragico e dal filosofo: *pausteon estin proeidotas autous tou thanatou: nyn gar proisasi*, scrive Platone; *pausteon* riprende *epausa*, *proeidotas* e *proisasi* corrispondono a *proderkesthai*. Se si vuole usare questo testo per interpretare l'*elpis* esiodea, lo si può fare solo nel senso di Eschilo. Per guarire la prescienza, la previsione della morte, Prometeo userà l'*elpis* cieca. *Elpis* non è dunque la previsione.

cattiva non impedisce ad Aidōs di essere indispensabile alla vita degli uomini, di caratterizzare la loro condizione di esistenza quando i mali si confondono con i beni e il senso della giustizia può ancora compensare lo spirito della smisuratezza (Hybris) e della discordia (Zēlos o Eris); ma il giorno in cui, con Nemesis (anch'essa ambivalente poiché figura tra i figli della Notte pur svolgendo un ruolo benefico), Aidōs «lascerà» gli umani tra i quali abita per raggiungere gli Immortali, non ci sarà più «alcun rimedio contro il male» (vv. 197-201, con la conclusione: *kakou d'ouk essetai alkē*).

Non diversamente stanno le cose per Elpis. Alla partenza di Aidōs per il cielo, temuta da Esiodo, fa eco la disincantata considerazione di Teognide: «Aidōs è ormai morta nell'uomo» (v. 647; vedi v. 635); e altrove il poeta aggiunge, nello stesso spirito: «Elpis è la sola divinità buona che sia rimasta tra gli uomini (*en anthrōpoisin... enestin*); tutte le altre li hanno abbandonati per ritornare all'Olimpo» (vv. 1135 sg.). In questo mondo umano in cui felicità e sventure si trovano commiste senza che sia possibile prevederle con sicurezza, in cui la mente umana, quando scruta l'avvenire, oscilla tra la preveggenza di Prometeo e la totale cecità di suo fratello, l'orizzonte del futuro si delinea per i mortali sotto l'ambigua forma dell'*elpis*, di un'attesa, ora vana ora più fondata, buona o cattiva, secondo i casi.

Restano a questo punto due problemi. Innanzitutto perché Elpis, se non è solo un male, si trova nella giara insieme ai mali? A questa domanda ha risposto, in larga misura, Paul Mazon: «Se la speranza non è un male – egli scrive – essa non può fare altro, tuttavia, che accompagnare dei mali; la speranza è figlia della sventura, non può esistere nella buona fortuna».[107] Beninteso: nella buona fortuna allo stato puro. Gli dèi, gli uomini della razza d'oro, gli *andres* del nostro mito prima del dramma di Mecone, non possono conoscere *elpis*, perché non hanno niente da desiderare e niente da temere. Introdurre i mali nell'universo umano per mescolarli ai beni, significa, nello stesso tempo, insediarvi per sempre Elpis, che diventa così, nel bene come nel male, la «compagna» inseparabile dell'uomo.

Il secondo problema è il seguente: perché Elpis, a differenza dei mali, è rimasta chiusa nella giara? Se Elpis non è semplicemente un male, se c'è in essa un aspetto positivo, e se d'altra parte il suo restare nella giara non vuol dire che venga esclusa dalla portata degli uomini, che cosa significa esattamente il contrasto tra i mali, liberati, e Elpis, rinchiusa? Si possono proporre diverse ragioni, convergenti. Come gli uomini lasciano la casa, come le api volano via dall'alveare, i mali fuggono fuori

[107] Esiodo, *Le opere e i giorni*, edizione e commento a cura di Paul Mazon (Parigi 1914) p. 54.

dalla giara: riempiendo la terra e il mare, popolano tutto lo spazio abbracciato normalmente dalle attività virili, dagli *erga* dei maschi. Elpis, invece, come Pandora, resta all'interno, nello spazio domestico, in fondo alla giara vuota. Questo contrasto è rafforzato da un'altra caratteristica dei mali; lo spostamento incessante, il continuo errare (v. 100: *alalētai*). I mali vagabondano senza meta, urtando gli uomini, abbattendosi ora sull'uno ora sull'altro a seconda delle loro peregrinazioni sulla terra e sul mare. Le *nousoi*, per esempio, quando non colpiscono le loro vittime durante il giorno, vengono a visitarle a casa, durante la notte. Le visitano (v. 103: *phoitōsi*) come uno straniero che varca la porta, entra in casa, ma solo di passaggio. Elpis al contrario non lascia mai la casa, ma coabita in permanenza con gli uomini, e tutti perciò la possiedono in uguale misura, mentre nei mali ci si può imbattere per caso, durante il cammino. Nella loro imprevedibile mobilità, i mali agiscono *automatoi* (v. 103): seguendo la loro strada, il loro movimento, piombano all'improvviso sull'uomo che non può farci nulla. Elpis invece, pur essendo comune a tutti, stabile, costante, dipende dall'iniziativa umana. A seconda che si sia giusti o ingiusti, pii o empi, laboriosi od oziosi, l'attesa che ogni uomo nutre, chiunque egli sia, può andare in un senso o nell'altro, può essere buona o cattiva; può prender forma di vana illusione che distoglie l'uomo dai suoi doveri avviandolo alla rovina, o di legittima fiducia nell'equità di Zeus che vede ogni cosa (v. 267): all'uomo di merito, che non risparmia sudore sulla strada, lunga e ardua, della fatica (vv. 289-91), alla fine il dio riserva la prosperità (v. 281: *olbon*), o almeno quel tanto di bene che il giusto ha ancora il diritto di aspettarsi in mezzo ai mali innumerevoli.

L'Elpis delle *Opere* congiunge i due aspetti che il mito prometeico riveste nel quadro di questo vasto poema di esortazione al lavoro. La miseria che i mortali devono alle colpe di Prometeo è anzitutto, in questo contesto, la necessità del lavoro al quale nessuno può sottrarsi se vuole avere di che mangiare, di che vivere.[108] Quando il fertile terreno coltivato a grano germinava da solo (vv. 117 sg.: *zeidōros aroura automatē*), come oggi i mali, l'uomo non aveva affatto bisogno di *pithoi* pieni di grano, e nemmeno di mali volati via dal *pithos* di Pandora e di un'Elpis rimasta in fondo alla giara. Ora che i mali sono usciti, dobbiamo riempire di nutrimento vitale la pancia delle nostre giare e attingervi con misura per tutto l'anno, per alimentare il nostro ventre e quello della nostra sposa. La paura della carestia quando le giare sono vuote, la speranza di vederle

[108] Come indica fin dall'inizio il racconto prometeico delle *Opere* (vv. 42-48), gli dèi hanno nascosto agli uomini il *bios*; altrimenti, basterebbe lavorare un giorno per raccogliere di che vivere tutto un anno, senza far niente (*kai aergon eonta*). Sarebbe finito il lavoro dei buoi e dei pazienti muli. Ma Zeus ha nascosto la vita quando si vide ingannato da Prometeo.

riempirsi di grano subito dopo la mietitura: questa è l'Elpis che, spingendo l'uomo onesto a sobbarcarsi la fatica imposta da Zeus, gli assicura la ricchezza, la stessa Elpis che, cullando il malvagio in una speranza chimerica, gli attira, nell'ozio, la sventura della miseria.

Elpis comporta anche un'altra dimensione, legata a questo primo aspetto, che si potrebbe chiamare antropologica (per non dire metafisica) e che, nella *Teogonia*, il mito sacrificale faceva apparire in primo piano. La punizione di Zeus dopo la frode del Titano è certo il lavoro faticoso, senza il quale ormai non c'è per l'uomo alcuna salvezza, ma è anche, in senso più generale, la brusca interruzione di quella vita divina che conducevamo prima in compagnia dei Beati Immortali, senza bisogno né fatica, senza vecchiaia né morte, senza donna: una vita che ignorava la «preoccupazione», l'ansia per il domani, l'attesa angosciata o fiduciosa dell'avvenire, perché tra «ora» e «sempre» non c'era in quei tempi, per noi come per gli dèi, nessuna differenza. Associata al sacrificio, all'agricoltura, al matrimonio, Elpis, ambigua compagna dell'uomo, come lo è la Donna, imprime il suo marchio sulla nuova condizione di vita dei mortali, a metà strada tra le bestie e gli dèi, in quella confusione di piani che caratterizza l'età del ferro. Se, come nell'età dell'oro, la vita umana conoscesse solo il bene, se cioè tutti i mali fossero ancora chiusi nella giara, non si potrebbe sperare altro da ciò che si ha.[109] Se, viceversa, la vita fosse tutta

[109] L'apertura della giara da parte di Pandora, e la conseguente dispersione dei mali sulla terra, è in chiaro contrasto con la chiusura del Tartaro da parte di Posidone, dove sono stati imprigionati i Titani e Tifeo, affinché queste potenze della ribellione e del caos non potessero uscire e dilagare di nuovo tra gli dèi (*Teogonia* 726-35, 868). Rinchiusi nel Tartaro, questi «mali» restano per sempre «in disparte e lontano» dagli dèi beati. L'esempio di Tifeo è a questo proposito particolarmente significativo. Se il mostro avesse potuto sorprendere la vigilanza di Zeus e vincerlo, «allora un fatto irreparabile (*ergon amēchanon*) sarebbe avvenuto in quel giorno» (v. 836), senza rimedio per gli dèi come per gli uomini. Con Tifeo vinto, fulminato, spedito in fondo al Tartaro, non c'è più pericolo per gli dèi. Ma dalla sua spoglia sono usciti i venti cattivi e turbinosi che a volte soffiano sulle terre e sui mari degli uomini; quando ci s'imbatte in essi sul mare «non esiste difesa alcuna dal malanno» (v. 876: *kakou d'ou gignetai alkē*, con cui confronta *Opere* 201). Quando Pandora apre la giara per far uscire i mali e chiude il coperchio su Elpis, ella agisce «per volere dell'egioco Zeus adunatore di nembi» (*Opere* 99). Quando Posidone chiude sui Titani le porte di bronzo del Tartaro perché non possano uscire, egli agisce «per volere di Zeus adunatore di nembi» (*Teogonia* 730). Il Tartaro finisce con un collo (*deirē*), come il *pithos* si apre con una bocca, con delle labbra (*cheilos*). Nel Tartaro non c'è, per i Titani, alcuna via d'uscita (*ouk exiton esti*): Posidone ha chiuso su di loro le porte (*thyras*); Pandora ha chiuso il coperchio della giara su Elpis perché non possa volarsene via al di là della porta (*thyraze*).

A voler spingere il paragone fino in fondo, potremmo dire che i mali (nella giara) corrispondono ai Titani e a Tifeo (nel Tartaro): i primi scappano, i secondi restano prigionieri. Ma come Elpis, compagna dei mali pur non essendo essa stessa un male, resta in fondo alla giara vuota, così restano nel Tartaro, in compagnia dei loro fratelli Titani (vedi *entha* al verso 729 per i Titani, *entha* al verso 724 per i Centimani), i tre Centimani, Gige, Cotto e Briareo, che hanno aderito alla causa di Zeus assicurandone la vittoria. Questi tre personaggi restano a vivere nell'abisso, ma non come prigionieri, tenuti per sempre in disparte e lontano dagli dèi, come i Titani; al contrario, essi vi abitano (*naiousin*) in permanenza, in quanto guardiani fedeli di Zeus (v. 735: *phylakes pistoi Dios*). Il regno di Zeus im-

destinata al male e alla sventura, non ci sarebbe più posto per Elpis.[110] Ma poiché i mali sono ormai inestricabilmente mescolati ai beni senza che si possa prevedere con esattezza ciò che accadrà domani, ci si trova di continuo in attesa, a temere e a sperare. Se gli uomini disponessero dell'infallibile capacità di previsione di Zeus, non saprebbero che farsene di Elpis. Se vivessero confinati nel presente, senza sapere niente dell'avvenire, senza la minima preoccupazione per il futuro, anche in questo caso ignorerebbero Elpis. Ma, a metà strada tra la lucida preveggenza di Prometeo e la folle cecità di Epimeteo, oscillando tra l'una e l'altra senza poterle mai separare, sanno in anticipo che le sofferenze, le malattie, la morte sono il loro destino inevitabile, e, poiché ignorano quale aspetto la sventura assumerà per loro, quando la riconoscono è troppo tardi, la sventura è già arrivata.

Per chi è immortale, come gli dèi, non c'è nessun bisogno di Elpis; e nemmeno per chi, come le bestie, ignora di essere mortale. Se l'uomo, mortale come le bestie, prevedesse come gli dèi il futuro in anticipo, se fosse tutto dalla parte di Prometeo, non avrebbe più la forza di vivere, non potendo guardare in faccia la propria morte. Ma, poiché sa di essere mortale senza conoscere né come né quando morrà, Elpis, previsione, ma previsione cieca, illusione necessaria, bene e male nello stesso tempo, è proprio ciò che gli permette di vivere quest'esistenza ambigua, duplice, che comincia quando la frode prometeica istituisce il primo pasto sacrificale. Tutto ormai ha il suo rovescio: non vi è contatto con gli dèi che non sia anche, attraverso il sacrificio, consacrazione di un'invalicabile barriera tra mortali e Immortali, non vi è felicità senza sventura, né nascita senza morte, né abbondanza senza dolore e fatica, né nutrimento senza fame, deperimento, vecchiaia e mortalità, nessun maschio senza donna, né Prometeo senza Epimeteo, nessuna vita umana senza la doppia Elpis, attesa ambigua, timore e speranza insieme di fronte a un avvenire incerto: in Elpis, come nella migliore delle spose, «il bene avrà la sua contropartita di male».[111]

plica, con la chiusura del Tartaro, la presenza costante, in esso, di tre suoi rappresentanti, così come la condizione umana implica, in fondo alla giara disertata dai mali, la continua presenza di Elpis.

[110] Riprendiamo qui, con qualche lieve modifica, la parte conclusiva del nostro studio *Il mito di Prometeo in Esiodo*, in Vernant (1974) pp. 190 sg.

[111] *Teogonia* 609: qualcuno può incontrare una buona moglie, ma anche per lui, finché vive, «il bene avrà la sua contropartita di male».

3.

Bestie greche
Proposte per una topologia dei corpi commestibili[1]

Jean-Louis Durand*

All'esatta violenza appartiene un'esatta stenografia.
Adriano Spatola, *Il poema Stalin*

Per i greci dell'età classica, come oggi per noi, il rapporto con le bestie passa attraverso la carne. Ma la carne delle bestie greche passa attraverso gli dèi (vedi sopra, cap. 2). Tutta la carne commestibile è dunque trattata all'interno del rito, ossia di uno spazio religioso, e ciò che si riferisce alla carne non è mai indifferente rispetto a questo spazio (Berthiaume, 1976). S'impone così, fin dall'inizio, un problema di classificazione per categorie. Macelleria, rito, culinaria: tutto questo per i greci si confonde in ciò che essi designano come *thysia* e che noi chiamiamo sacrificio. Queste categorie dipendono da un diverso rapporto con la morte animale, sottoposto alla cauzione teorica del cristianesimo. Ogni sguardo rivolto a una pratica altrui è già, per il fatto di essere legato a un certo punto di osservazione, una griglia di lettura. Ora, il punto di osservazione da cui partono queste proposte, come anche quello dei probabili destinatari, è lo spazio culturale dell'Occidente, informato da pratiche perlopiù cristiane. La morte animale, che riveste per altri un significato religioso, è qui radicalmente esclusa dall'ambito della religione. Il solo sacrificio possibile è quello in cui la vittima è il dio stesso: l'uccisione animale s'inserisce dunque in una cornice di significato priva di elaborazione.

* Ringrazio i conservatori di musei e collezioni che ci hanno procurato le fotografie dei diversi vasi, sulla base delle quali François Lissarrague ha preparato i disegni che illustrano i miei due saggi. Gli originali sono disponibili presso la fototeca del Centre de Recherches comparées sur les Sociétés anciennes.

[1] Un primo uso di questo materiale è stato proposto di recente dal mio amico Guy Berthiaume nel suo lavoro sullo *status* del *mageiros* (Berthiaume, 1976, pp. 122-40). L'indagine sul campo, sulla quale poggia l'intero discorso, ha compiuto da allora notevoli progressi, come anche le procedure d'interpretazione ceramologica: ci è parso per tanto necessario offrire una nuova presentazione della ricerca nel suo insieme, in accordo peraltro con le soluzioni raggiunte dopo i primi approcci. Di queste soluzioni mi assumo l'intera responsabilità. Tuttavia, il problema delle implicazioni economiche della pratica sacrificale, studiato in particolare da Berthiaume, non viene qui affrontato. Abbiamo considerato solo l'aspetto antropologico dei problemi sollevati dall'uccisione e dalla divisione in pezzi delle vittime animali.

Dall'alto della teologia cristiana il sacrificio animale viene così liquidato con un giudizio drasticamente negativo. Questa uccisione rituale, che altri chiamano sacrificio, sublimata e insieme negata nell'unico vero Sacrificio, che è quello eucaristico, viene designata come pratica inferiore, vagamente ripugnante, ma che mal dissimula l'indicibile dei nostri stessi macelli (vedi sopra, cap. 1). Così, di quello che designamo come sacrificio animale, non siamo autorizzati a dire nulla. Se unifichiamo sotto questo termine le varie forme di uccisione rituale praticate in culture diverse dalla nostra, lo facciamo in virtù di un abuso linguistico, di un'estensione propriamente imperialistica delle nostre categorie concettuali. Al limite, nel nostro sistema, il sacrificio è un caso vuoto, ma anche una posizione strategica da cui, tra fascino e disprezzo, si determina il rifiuto dell'altro.

È proprio vero, allora, che non abbiamo le carte in regola per parlare della *thysia* greca? Sì, a meno che non cerchiamo di sottrarci alla logica del nostro apparato classificatorio per adottare nuovi schemi di valutazione. Un buon metodo ci è parso quello d'interrogare sistemi viventi in cui non hanno corso le frustrazioni dello storico, che si serve della parola.[2] Quella che cerchiamo è un'antropologia «contrastiva», nel senso in cui il termine è usato in linguistica. E per scongiurare il pericolo fatale dell'etnocentrismo ci è parso ancor più necessario respingere il metodo dell'analista, che tenta di negare il proprio oggetto «catturando» una terza logica in azione sul terreno. Una sorta di «logica della deviazione», dunque in cui il vecchio comparativismo diventa esigenza di comprendere universi differenti di significato. Il primo risultato è stato quello di reperire ciò che in Occidente presenta caratteri paragonabili a quelli dei sacrifici animali. Così l'uccisione del maiale nelle nostre società contadine sottende i sistemi di parentela, e con il suo linguaggio dice qualcosa anche sul corpo degli uomini che lo uccidono (vedi oltre, p. 113 nota 6). Questo andare e venire da una logica all'altra ha qualche possibilità di chiarire zone di significato nelle quali si differenziano, o si uguagliano, le società umane.

È la logica dei corpi, quelli degli animali uccisi e quelli degli uomini attorno ad essi, che abbiamo scelto qui d'indagare come luogo eminente dei significati. Abbiamo tentato di afferrare questa logica nelle immagini,

[2] Circostanze particolari mi hanno permesso questa insostituibile immersione nella logica dell'altro, a cui è sempre bene ritornare quando ci s'interroga sull'incompreso, sull'indeterminato. Una serie di lunghi soggiorni in Tunisia ha reso possibile, a poco a poco, il difficile approccio ai linguaggi del corpo. Macellai di professione, come anche amici e parenti, non mi hanno mai rifiutato informazioni ed esperienze dirette. Musulmani, ebrei e laici, questi ultimi integrati, di fatto, nel sistema occidentale, mi hanno sempre ascoltato con liberalità rispondendo con infinita pazienza, settimana dopo settimana, a tutte le mie domande. È a loro, così come ai contadini dei paesi occitani e catalani presso i quali ho avuto una volta il privilegio di essere invitato alla «festa del maiale», che queste pagine sono modestamente dedicate.

mute, offerte dai vasi dipinti, prendendo come guida una bellissima idria ionica di Cere, in cui si confondono tutte le nostre categorie classificatorie (fig. 1).[3] Sulla spalla del vaso troviamo disposta in un fregio continuo una serie di azioni e di gesti in rapporto evidente con animali destinati a un uso alimentare. Questo insieme è del tutto eccezionale: quasi sempre le sequenze sacrificali sono fissate nell'iconografia in istanti privilegiati dal pittore. È rarissimo vedere più di due sequenze che si corrispondono sulle due facce del vaso. Questa eccezione nel repertorio invita a guardare l'insieme della sequenza iconica, con la speranza di poter individuare categorie organizzative che vadano oltre la macelleria e la cucina.

Tutti i personaggi sono sistemati nello stesso spazio pittorico, posti sulla stessa linea che separa la sequenza della spalla dalle scene della pancia. Il carattere sequenziale dell'insieme è sottolineato, dal punto di vista grafico, dalla presenza continua sopra ogni scena di un'edera e di una vite intrecciate, i cui fusti si alzano dal suolo alle due estremità dell'insieme, da una parte e dall'altra del pezzo riservato alla vernice nera sotto l'ansa verticale, occupando sopra le teste tutto lo spazio aereo fino all'inizio del collo e iscrivendo l'insieme in una continuità temporale e spaziale di spiccata evidenza.

Nella stessa modalità pittorica vediamo succedersi, in questo spazio-tempo uniforme del sacrificio, attività che non potremmo classificare sotto le rubriche «macelleria», «sacrificio», «cucina», con quell'opposizione teorica segreta tra sacro e profano, laico e religioso, di cui la lettura occidentale fatica a liberarsi. Categoria ideologica della riflessione giudeo-cristiana sui fatti religiosi travestita da oggetto scientifico, il «sacrificio» è una parola, un'illusione lessicale. Ciò che esiste è la *thysia*, da considerare in quanto tale nella sua organizzazione, nel suo territorio, entro le sue proprie frontiere. Così, per non ripetere «sacrificio cruento greco alimentare», parleremo d'ora in poi soltanto di *thysia*.

Elemento pieno dell'immagine, il vegetale è tradizionalmente integrato nella sequenza come sostegno di elementi diversi che entrano nello spazio sacrificale, e questo proprio all'origine della pianta di edera, là dove, alla sinistra dell'insieme, comincia la serie delle figure (fig. 1*a*). Un cesto di vimini con anse appeso a un ramo, un'anfora appoggiata al fusto e posta sopra un sostegno: due accessori indispensabili alla pratica sacrificale, che aprono la sequenza sotto il segno alimentare, segno doppio del secco e dell'umido. E subito dopo comincia il trattamento del corpo animale.

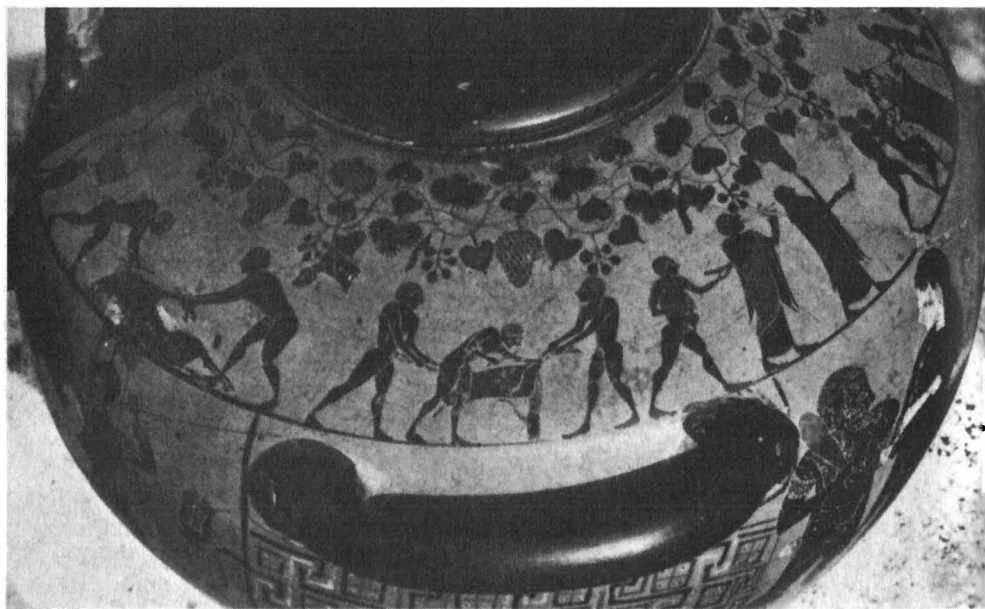
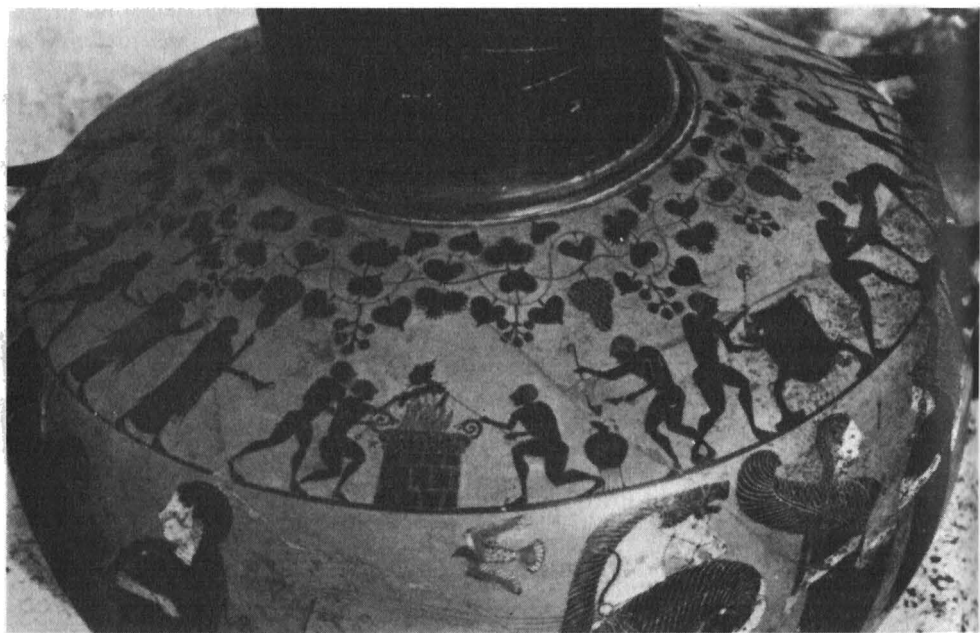
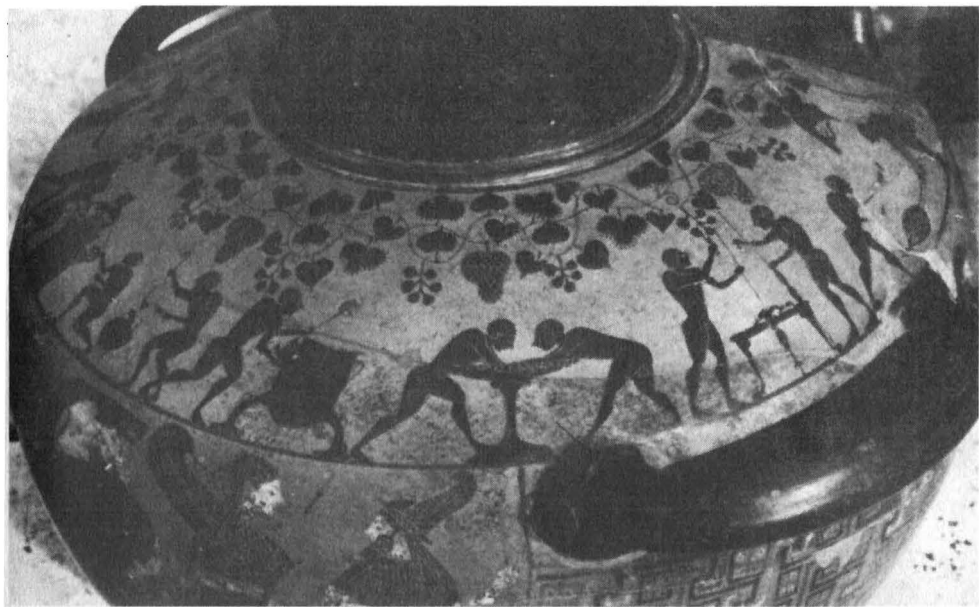
[3] Pubblicata da G. Ricci, *Una hydria ionica da Caere*, *ASAA*, voll. 24-26, 47-57 (1946-48); vedi anche J. M. J. Hemelrijk, *De caeretaanse Hydriae*, diss. (Amsterdam 1956) p. 62. Il vaso sarà designato, nel corso della trattazione, con il nome del suo editore, le cui interpretazioni peraltro divergono spesso da quelle avanzate qui. L'importanza del vaso per un'analisi della struttura interna del sacrificio è stata indicata per la prima volta da Detienne (1977) p. 131.

(*a*)

(*b*)

Figura 1
Idria ionica di Cere, pubblicata da G. Ricci, *ASAA*, voll. 24-26, 47-57 (1946-48).

(c)

(d)

1. *L'istante della verità?*

La prima scena isolabile rappresenta due uomini nudi che maneggiano un grande suino disteso per terra sul dorso, con le zampe in aria e la testa piegata a sinistra (fig. 1*a*). La grande carcassa non è appoggiata al suolo per intero. Sotto la bestia, all'altezza del garrese, appare un volume lumeggiato in bianco. La testa rovesciata all'indietro non arriva al suolo ma pende liberamente sopra la pietra, mostrando in evidenza la parte del collo dove si trova il punto preciso in cui deve passare la lama per troncare le due carotidi se non addirittura la trachea. La trazione che il personaggio di destra esercita sulle due zampe anteriori rende ancora più accessibile la zona laringea che si trova così ad essere perfettamente libera. Il personaggio di sinistra si piega sopra il collo, tenendo una lama lunga e sottile. Nessun segno rituale è vicino al corpo: né l'altare (*bōmos*) né il vaso per il sangue (*sphageion*)[4] sono lì a ricordare che il sangue della bestia cola per gli dèi. Non è possibile, perciò, che i due stiano procedendo a sgozzare (*sphazein*) l'animale. Quest'operazione è già stata compiuta, eppure l'esame diretto del vaso[5] non lascia alcun dubbio: a partire dalla testa della vittima un fascio di righe sottili diverge verso il suolo, del sangue cola. Questo sangue non è quello dell'emorragia mortale. Anche con la precauzione di uno stordimento preliminare, un corpo di quelle dimensioni non lascia sfuggire la vita così tranquillamente, e la carcassa, qui, appare inerte, manipolabile, abbandonata nelle mani degli uomini. In realtà, una volta sgozzata, la vittima non è dissanguata del tutto. Intorno alla ferita rimane una certa quantità di sangue, trattenuta nelle carni e nei tessuti lesi. Non resta che liberarla attraverso un sistema di vincoli che escludono il sangue dal consumabile perché riservato al divino. Si tratta allora, per il personaggio di sinistra che tiene la lama (*machaira*) con le due mani, di aprire la ferita mortale per liberare nel collo l'estremità del sistema respiratorio. Qui c'è ancora abbastanza sangue perché il pittore possa raffigurarlo. Risulta così eliminata una prima tentazione di analizzare l'insieme come una sequenza cronologica di gesti a partire dalla morte dell'animale, ossia: morte, primo trattamento della carcassa (macelleria), oblazione (sacrificio), cucina (alimentazione). La prima scena infatti riguarda il trattamento della carcassa. La morte è assente, il corpo è al di là di questa difficile e problematica uscita dal

[4] Su questi due «strumenti dell'oblazione», vedi sopra, pp. 140 sg., 145-48.
[5] Ringrazio le autorità di Villa Giulia per averlo reso a più riprese possibile.

Figura 2
Coppa a figure rosse, Parigi, Louvre G 112, *ARV*², 117/7.

mondo dei vivi che la pittura greca non rappresenta.[6] Vi è infatti, su questo punto, un'ellissi generale. Tra l'ultima scena e la prima della serie in sequenza c'è come un vuoto, una censura di vernice nera (fig. 1*d*). Sotto l'ansa, niente: tutto comincia dopo la morte. Questa discrezione suscita diverse domande: nessuna immagine raffigura il flusso emorragico della vittima. Il pudore dei vasi non è mai violato: morte e sacrificio sono separati senza eccezione. Il gesto che apre il passaggio della morte nella gola dell'animale non è mai rappresentato. La lama si avvicina, qualche volta è vicinissima (fig. 2), ma l'atto che propriamente insanguina la lama e l'altare non è mai rappresentato. Quando la gola è trafitta dal ferro il significato sacrificale si allontana dall'immagine. La gola aperta, allora, non dice niente di più della morte dell'animale, morte difficile da comprendere, misteriosa, che non rinvia ad altro che a se stessa.[7] Oppure il gesto

[6] Su questo punto e sui problemi più generali della morte del maiale come sacrificio nelle nostre società contadine, vedi le osservazioni di Y. Verdier, *Le langage du cochon*, Ethnologie française, vol. 7, 143-52 (1977), e il numero speciale (N. 16) di Ethnozootechnie su *Le porc domestique*. Il sangue come primo elemento del corpo manipolato dagli uomini è al centro delle rappresentazioni che si sviluppano attorno alla morte dell'animale.

[7] Vedi l'immagine di un guerriero con la spada in mano che sgozza una pecora sulla coppa a figure rosse, Cleveland 26422, *ARV*¹, 918/7.

Figura 3
Anfora di Tiro (sacrificio di Polissena), Londra 97.7.272, vedi F. Brommer, *Vasenlisten*³, 413/1.

dell'officiante porta la lama verso la gola dell'animale, una gola offerta per esteso dal muso rialzato di forza, ma in questo caso non si tratta più di un sacrificio compiuto dalla mano dell'uomo. Nikē, signora dei combattimenti vittoriosi, fa piegare sotto il suo ginocchio le reni dell'animale ed è lei che tira il muso all'indietro facendo violenza alla bestia,[8] cosa che gli uomini non possono permettersi salvo eccezioni che vanno esaminate caso per caso. Paradossalmente, all'iconografia dei vasi greci dipinti non ripugna affatto di rappresentare il sangue umano che sgorga da una gola squarciata per bagnare l'altare degli dèi in un sacrificio orribile (fig. 3). Il sacrificio umano può essere proiettato nella sfera dell'immaginario, come l'antropofagia, a cui è prossimo, può essere pensata nella distanza del mito o di un racconto «esotico» (Detienne, 1977, pp. 99-119). Così si vede sprizzare il sangue di Polissena, ma non quello dei maiali o delle pecore. Lo spazio trattato con la vernice nera sotto l'ansa verticale del vaso Ricci rivela e dissimula insieme l'istante della verità: il sangue dell'animale è fuori dello spazio umano. Nel sacrificio in cui uomini e dèi si congiungono mantenendo le distanze, l'animale passa bruscamente dallo stato di quadrupede animato a quello di massa carnea. Il momento in cui, dalla processione (*pompē*) si arriva al sacrificio (*thysia*), quello in cui

[8] La si vede nello stesso atteggiamento anche su una piccola lekythos a figure rosse, Boston, Museum of Fine Arts 9884; vedi H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne* (Parigi 1965) 113/30.

sgorga il sangue, appartiene agli dèi. Gli uomini non vi ricercano alcun presagio, alcun segno. L'altare e la terra ricevono il sangue interamente; uno strumento speciale, un vaso (*sphageion*), consente di raccoglierlo e poi di spargerlo in modo uniforme sull'altare (*bōmos*). Esso colerà lungo le pareti della costruzione, eretta dagli uomini (Rudhardt, 1958, p. 262), per confondersi con la terra dello spazio divino (*hieron*) che la sostiene. Segno irrefutabile della pietà degli uni e della potenza degli altri, il sangue fissa con precisione il rapporto distanziato che gli uomini mantengono con gli dèi attraverso le bestie. Non viene offerto, temporaneamente presentato alle potenze divine, ma abbandonato, destinato a congiungere, con il percorso stesso dell'oblazione, il mondo visibile a quello invisibile. Il tempo rituale che segue è quello in cui, strappato dalla coerenza del vivente, l'animale s'iscriverà in un'altra logica, quella del mangiare umano. Come è naturale aspettarsi, il tempo della morte come rottura dell'ordine vitale è escluso dall'ambito degli uomini, idealmente riservato al mondo divino. A volte si fa menzione di sangue messo a disposizione degli uomini,[9] ma l'essenziale non è in questo prelievo eccezionale. L'animale vivo passa così da un sistema all'altro attraverso la morte che lo disorganizza per permettere di riorganizzarlo.

2. *Il centro splancnico*

Se la prima scena del vaso Ricci rappresenta un inizio di trattamento del corpo commestibile, l'insieme delle scene, dalla prima vittima fino all'altare, ruota attorno allo stesso problema rituale: estrarre i visceri nobili (*splanchna*) dalle cavità toracica e addominale della carcassa per prepararli alla cottura (fig. 1*a*). Attorno al corpo dell'animale la seconda scena raffigura tre officianti. L'assenza di quello che è, con la *machaira*, lo strumento quasi obbligatorio per la divisione in pezzi dell'animale, cioè la tavola per le carni (*trapeza*), non modifica la tecnica gestuale messa in opera. La *trapeza* elimina, anche se non sempre, la necessità di un terzo accolito, ma senza *trapeza* il terzo è obbligatorio per una tecnica di taglio in orizzontale. Qui un grande capro è tenuto sollevato da due assistenti, la testa pende liberamente, la colonna vertebrale è parallela al suolo sfiorato dalla barbetta. In piedi, a sinistra e a destra del corpo, i due uomini esercitano sulle zampe anteriori e posteriori, tenute separate, una trazione in senso opposto il cui effetto va oltre il semplice fatto di mantenere in piano la schiena. Gli organi del torace e delle cavità interne

[9] Sullo *haimation*, preparato a base di sangue, vedi P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer* (Monaco, 3ª ed. 1920) p. 113.

sono rialzati e dispiegati per esteso, quelli addominali restano attaccati alla parete dorsale. In piedi, con le gambe all'altezza del treno posteriore, un terzo uomo, tenendo la *machaira* d'uso nella mano destra e con il corpo chino sulla potente gabbia toracica, sta davanti all'animale. Con la mano sinistra stringe, all'altezza del garretto, la zampa anteriore sinistra dell'animale. Questa posizione, individuata con estrema cura dal pittore, non consente affatto i movimenti del tagliare. L'officiante – corpo, viso, membra – è tutto teso verso quella zona tra le zampe anteriori, di cui sembra che regoli la giusta divaricazione, quella parte del corpo della bestia dove la cavità toracica protetta dalle costole, all'interruzione dello sterno, fa progressivamente posto alla massa molle dell'addome. Qui e, come vedremo, non necessariamente in una serie cronologica, il tutto è organizzato attorno agli *splànchna* e alla loro estrazione. La consumazione degli *splanchna* è in qualche modo il momento cruciale del sacrificio, l'istante verso il quale tendono i gesti e le azioni di cui esso organizza il rapporto e la concatenazione nello spazio e nel tempo del rito. E da un certo punto di vista poco importa come gli atti arrivino alla loro consumazione, come si connettano gli uni agli altri. È necessario e sufficiente che nell'attimo in cui l'atto rituale primario s'impone con urgenza, tutto sia pronto per renderlo possibile. Tra il primo istante, quello della morte, e il momento di arrostire e consumare le carni sacre cotte alla griglia, le diverse operazioni concrete messe in gioco possono presentarsi in vari modi, che vanno da una concatenazione rigorosa a sequenze più o meno libere di gesti fra loro anche intercambiabili. A seconda del caso particolare, dell'accento messo su questo o quell'aspetto del rito, numerose varianti sono possibili e volerle ricondurre all'unità sarebbe uno sforzo vano e privo d'interesse. La coerenza non sta nell'uniformità dei gesti o nel rigore della loro concatenazione. Anche una struttura poco rigida lascia scorgere con chiarezza i vincoli del modello. Così, una volta resa manipolabile la carcassa, la logica delle operazioni di taglio può seguire diverse strade. E qui si tratta di una logica dei gesti possibili. Come mostra la seconda scena del vaso Ricci, il corpo, primo strumento[10] dell'uomo, conforma i suoi atti alla pratica che il modello impone; la logica della pratica[11] è una combinatoria in cui i vincoli materiali sono assai poco numerosi e di gran lunga meno significativi del modo in cui vengono assunti. Per mangiare una bestia bisogna ucciderla. Il problema a cui la pratica sacrificale fornisce una risposta è

[10] Si rileggeranno a questo proposito le indicazioni di Marcel Mauss, *Le tecniche del corpo* (1936), in *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. (Torino 1965) pp. 385-409.

[11] Vedi, per questa nozione, P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Ginevra e Parigi 1972), sviluppato in *Le sens pratique*, Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 1, 43-86 (1976), in cui l'autore esprime (pp. 43 sg.) una concezione della logica pratica in disaccordo totale con le analisi «componenziali».

di sapere come. Ciò che importa in una pratica è il significato che essa esprime: sta a noi decifrarlo.

La prima e la seconda scena del vaso Ricci illustrano in modo tipico questa varietà di percorsi possibili in funzione di uno stesso obiettivo pratico. Le due carcasse manipolate presentano nei particolari una differenza di trattamento grafico non priva, forse, di significato. La presenza animale, fortissima, non si limita ai due corpi ancora interi: nel fogliame una mezza carcassa è appesa al fusto dell'edera per le zampe anteriori. La testa della bestia, un ariete con le corna a spirale, pende sopra l'assistente posto a destra della carcassa al suolo, esattamente perpendicolare ai rami. Il corpo dell'ariete è tagliato per largo, all'altezza del torace, limitato alle ultime costole, e le prime carni della parete addominale puntano verso il basso, esattamente sulla verticale del piede destro dell'assistente, che, a sinistra della carcassa sollevata dal suolo, si sforza a gambe divaricate, tenendola tirata per ciascuna delle zampe posteriori, di mantenerla, come si è visto, sollevata in orizzontale. Collocata come tramite fra le due sequenze organizzate attorno alle carcasse ancora intatte, quella dell'ariete, posta in alto, in cima al triangolo, indica chiaramente lo scopo dell'attività sacrificale – fare a pezzi il corpo delle bestie – e ne mostra il risultato provvisorio. Per preservare l'integrità della pelle (*derma*), riservata al sacrificatore in particolare[12] o utilizzata nei santuari come emblema del sacrificio, in questa fase la carcassa, prima di essere divisa almeno in due parti, è stata scuoiata. Tre tocchi di bianco dietro la spalla, con un effetto di lumeggiamento, rendono il riflesso della luce sulle carni scuoiate da poco (fig. 1*a*). Altri tocchi di bianco sul torace del maiale steso al suolo mirano allo stesso effetto. Come per l'ariete, questi segni partono dalla scapola e si fermano sopra l'anca, modellando forse, con tratti leggermente curvi e appuntiti, le ultime costole dopo lo sterno. Il maiale dunque sarebbe stato scuoiato e la massa bianca dell'addome mostrerebbe l'apparato digerente, visibile dopo l'incisione della sottile parete dei muscoli del ventre. Eppure, indicata in colore come i capelli degli uomini, la pelle aderisce ancora al collo e una serie di tratti a punta delinea quella specie di criniera di cui sono provvisti i villosi maiali greci. Gli stessi tratti, più lunghi e vagamente paralleli, si prolungano sotto la scapola e lungo la colonna vertebrale fino alla poderosa frusta della coda. A questo punto si deve ammettere che la pelle non è ancora del tutto staccata dal corpo, proteggendo così le carni da ogni contatto col suolo. Bastano alcune incisioni dopo le operazioni sulla carcassa per separare definitivamente la pelle dal corpo. Questa tecnica[13] permette di scuoiare

[12] Il *derma* molto spesso è oggetto di prescrizioni incise sui regolamenti.

[13] L'indagine sul campo mi ha permesso più volte di verificarne l'efficacia.

a caldo l'animale in modo relativamente facile e, una volta assolta la sua funzione protettiva, la pelle potrà essere conservata, pulita dal lato della carne e da quello del pelo e utilizzata in seguito. Così su un'anfora a figure rosse (fig. 4) un accolito, che porta allacciato alle reni il panno tradizionale degli addetti alla carne (per cui vedi oltre, pp. 142-43), tira per la codà una pelle di grandi dimensioni, certo di un bovide, trascinata al suolo senza tante precauzioni.

Se questa lettura è corretta, il capro tenuto sollevato dal suolo sul vaso Ricci (fig. 1*a*) non è stato ancora scuoiato: il collo, come quello del maiale, porta il segno del pelame, mentre nessuna lucentezza delle carni viene indicata né con tratti né con lumeggiamenti. Resta allora da interpretare il gesto dell'assistente con la *machaira*: ci proveremo illustrando una serie di scene parallele. Se l'uomo con la *machaira* si preoccupa degli *splanchna*, come si è creduto di poter riconoscere, questi opera su un animale intatto, salvo che nel punto della lesione mortale. La trazione subita dalla carcassa, e chiaramente sottolineata dalla lunghezza delle zampe, ottiene l'effetto di alzare il torace e di abbassare l'addome, separando il più possibile i visceri da una parte e dall'altra del diaframma. In particolare essa rende accessibile quella zona mediana, luogo decisivo per la

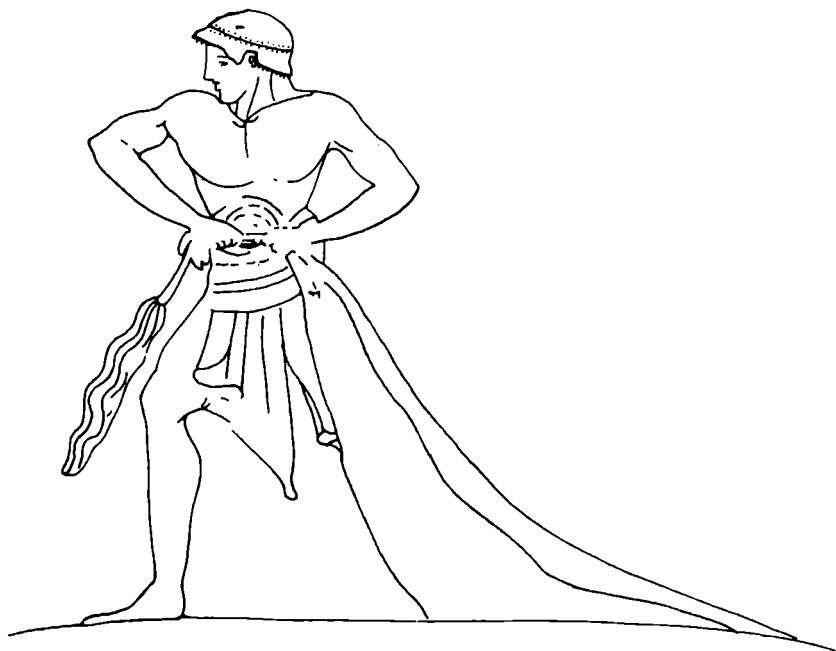



Figura 4
Anfora a figure rosse, Boston 018109, *ARV*^{2}, 553/40.

pratica sacrificale, dove si trovano gli organi cavitari: la milza (*splēn*) a sinistra, e il fegato (*hēpar*) a destra, protetti dalle ultime costole, in quella cavità che i greci chiamano precisamente *lagones* e che le nostre abitudini linguistiche integrano in modo più fluido all'insieme dei fianchi. Il fegato è unito al complesso cuore-polmoni dal legamento epifrenico e da potenti vasi sanguigni che attraversano la sottile lamina muscolare del diaframma. Tagliata la pelle all'altezza giusta, una semplice incisione permette di liberare i due organi cavitari dal diaframma senza ledere la massa dello stomaco, poderosa nel maiale e nei ruminanti, piccoli o grandi che siano.[14] La milza aderisce allo stomaco da cui bisogna isolarla, il fegato può venire estratto anch'esso in questa fase, soprattutto se è di grosse dimensioni come nei bovidi. È possibile allora fendere lo sterno dal basso in alto partendo dal diaframma, o dall'alto in basso a partire dalla ferita al collo e rendere così accessibile la trachea. Il personaggio a sinistra del maiale nella prima scena (fig. 1*a*), intervenendo tra l'addome e la mortale ferita al collo, può agire in un modo o nell'altro, dopo aver aperto la ferita, come è verosimile. L'affilato strumento tenuto con forza a due mani permette così di fendere l'osso abbastanza resistente che costituisce lo sterno (*chelys*). Prendere allora la trachea ed estrarre anche la massa della corata (*splanchna*) è diventata cosa relativamente facile. Se il fegato non è stato estratto in un primo tempo, una semplice incisione lo libera ora dal diaframma e, almeno per il bestiame di piccolo taglio, si ottiene così in una sola operazione l'insieme degli *splanchna* superiori, cuore, polmone e fegato. Proponiamo di esaminare questo momento in cui l'animale viene tagliato a pezzi su un piccolo frammento di pisside attico a figure nere (fig. 5) conservato a Bonn. Intorno alla *trapeza* che sorregge una vittima caprina con la testa pendente nella stessa posizione di quella del vaso Ricci, si danno da fare tre accoliti. Le dimensioni estremamente ridotte di questo frammento di ceramica rendono ardua la sua «lettura». Tuttavia un'immagine molto ingrandita consente di riconoscere senza possibilità di dubbio una scena di squartamento dell'animale, inserita in una sequenza sacrificale più estesa con un personaggio che corre, identificabile nella spaccatura di destra. La *trapeza* e la vittima sono collocate davanti all'uomo con la *machaira*; l'assistente di destra, inclinato all'indietro, mantiene in trazione le zampe anteriori, e la frattura impedisce sfortunatamente di capire il gesto dell'assistente di sinistra, che dev'essere però in rapporto con le zampe posteriori, tenute probabilmente semipiegate, vista la leggera curvatura dell'addome. Di esse, comunque, si distingue solo il ginocchio piegato. Per un caso singo-

[14] Si ricordi che i quadrupedi sacrificati provengono dal bestiame domestico e comprendono solo ruminanti e suini.

Figura 5
Pisside a figure nere, Bonn, Università 62.

lare la parte conservata dell'immagine è la più ricca di informazioni. La *machaira* dell'officiante è orientata verso il basso, con il grosso manico al di sopra del pugno destro che lo stringe, tenendo il pollice verso l'alto, e si conficca fino a metà lama nel torace, divaricando le costole sotto la scapola. Con l'altra mano che appare dietro la parte visibile del manico, il personaggio sostiene una specie di grossa asta la cui estremità bifide si conficca tra le zampe anteriori. Aiutandosi con la *machaira* a divaricare la doppia fila di costole che l'assistente di destra mantiene ferme agendo sulle zampe anteriori, egli estrae attraverso la trachea l'insieme degli *splanchna* che si vedono comparire con l'inizio dei due lobi polmonari.

Per raggiungere il rene (*nephros*), ultimo viscere della serie splancnica, bisogna vuotare il corpo della massa degli organi digerenti che formano, dallo stomaco all'intestino, un insieme ben isolato da diverse pieghe membranose. A un'estremità sarà allora tagliato l'esofago, reso accessibile dall'estrazione dell'insieme cardiopolmonare, e all'altra sarà liberato il muscolo rettale. Appunto questa è l'operazione che stanno compiendo i due personaggi a sinistra e a destra di una *trapeza* dove la carcassa di un ariete è in corso di trattamento (fig. 6). L'animale scuoiato, eccetto

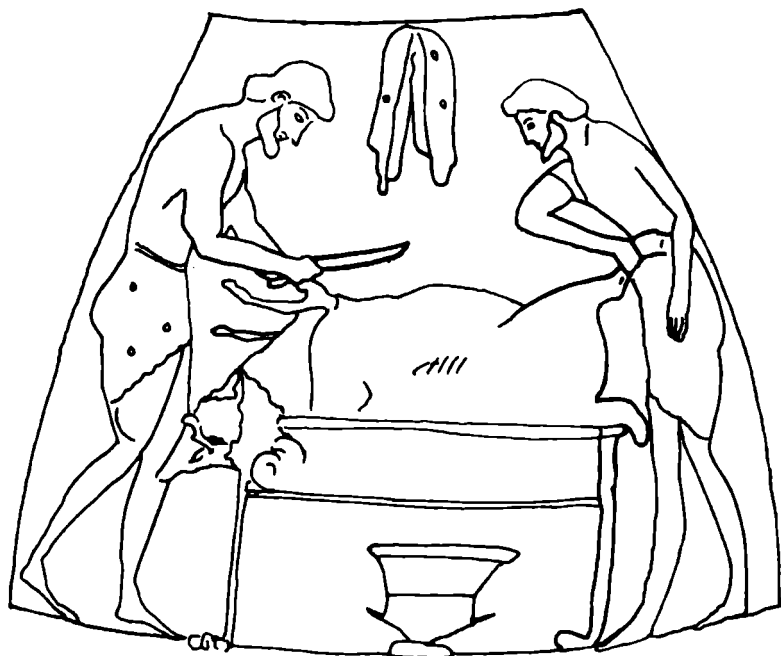



Figura 6
Pelike a figure nere, Parigi, Fondazione Custodia (coll. F. Lught, Istituto olandese) 3650.

che all'altezza del collo dove resti di vello sono resi con un lumeggiamento bianco, porta inciso sul fianco destro il segno delle ultime costole. L'uomo con la *machaira* a sinistra, a fianco della testa che pende oltre la tavola nella posizione ormai nota, agisce con la mano sinistra dentro il corpo della bestia. Egli afferra all'altezza della scapola le costole spaccate e le solleva, mentre l'estremità visibile della zampa sinistra pende liberamente molto più in basso dall'altra parte. Si appresta quindi a intervenire tra la zampa e l'addome che subisce un trattamento finora mai visto sulle immagini parallele. Le due zampe posteriori sono tenute insieme dalla mano destra dell'assistente di destra che blocca sotto il braccio sinistro l'estremità degli zoccoli. L'operazione ottiene l'effetto di curvare la massa intestinale e di mantenerla perfettamente accessibile alla lama del compagno di sinistra. Il torace è vuoto, ci si occupa ora dell'addome, che è reso invece convesso dalla manipolazione, come appare con chiarezza dal disegno. Esattamente alla congiunzione dello stomaco e dell'intestino, l'uomo con la *machaira* può incidere la sottile muscolatura addominale, che risulta tesa, e mettere a nudo la massa intestinale che era

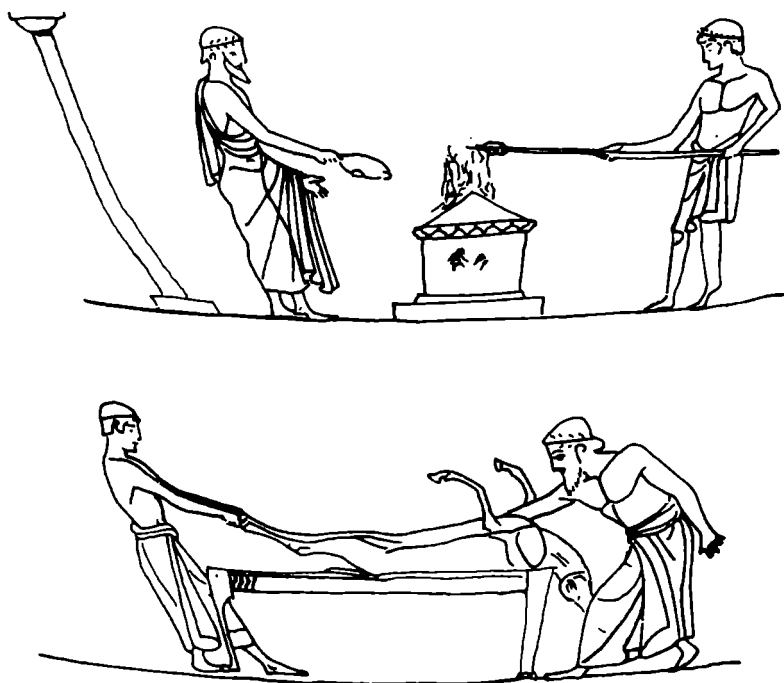



Figura 7
Scifo a figure rosse, Varsavia, Museo nazionale 14.24.64, *ARV*², 797/142.

già scoperta nel maiale della prima sequenza del vaso Ricci ed era resa, si ricorderà, con un lumeggiamento bianco.

Una volta svuotata completamente la carcassa, restano, attaccate alla parte interna del dorso (*nōtos*) e ricoperte di grasso, i reni (*nephroi*) che a questo punto è facilissimo estrarre. È l'operazione che sta compiendo un personaggio barbuto e incoronato a destra di una *trapeza* dove è posata una pecora con la testa pendente dalla stessa parte (fig. 7). Col corpo piegato in avanti nell'atteggiamento di tirare verso di sé, un piede sollevato, la mano libera aperta, le dita in tensione, sta compiendo uno sforzo per affondare fino al gomito il braccio destro nel petto aperto dell'animale.[15] La parte non visibile del braccio introdotto nel corpo attraverso lo sterno spaccato, arriva esattamente alla sede del rene che viene estratto a mano nuda senza *machaira*. Il giovane accolito di sinistra resiste alla forte trazione esercitata tenendo per gli zoccoli le zampe posteriori della

[15] È esattamente così che si descrive in greco l'atto dell'estrazione, compiuto «immergendo il braccio verso il basso»: *katheis katō tēn cheira* (Eufrone, fr. 1 Kock = Ateneo 9.380 a).

vittima, a braccia tese, con tutto il peso portato sulla sinistra. I particolari del corpo della bestia, indicati con molta finezza, mostrano che in questo caso non si è ancora finito di scuoiare. La pelle della pecora ricopre metà del corpo, dal mezzo della coscia alla testa. Si vede perfettamente la zampa sinistra nella zona scuoiata e la pelle di questa rivoltata sopra il vello, all'altezza della scapola. Lo stesso vello è indicato da segni molto fini che non si trovano sulla parte di carne messa a nudo. Quest'ultimo particolare rivela con chiarezza l'urgenza di sistemare l'insieme splancnico nella sua totalità, mentre il trattamento della carcassa è subordinato a quest'urgenza. Tale, anzi, è la fretta con cui l'operazione va compiuta che si può persino vedere[16] Eracle fare a pezzi un animale da solo, direttamente per terra. Senza la *trapeza*, cioè, dove si potrebbe fare l'ulteriore divisione delle carni, cosa di cui, è noto, egli non si cura. Vestito della sua pelle di leone, si piega su un'enorme pecora ancora ricoperta dal vello: gli stessi segni individuano la pelle dell'uno e il vello dell'altra. Eracle, a sinistra, stringe tra le gambe le due zampe posteriori della pecora, mentre la testa e il collo sono appoggiati contro un personaggio femminile sulla destra, probabilmente Atena: il suo esatto atteggiamento ci è nascosto da una lacuna. Una seconda lacuna impedisce di vedere le braccia di chi taglia l'animale. Costui tiene, sembra a due mani, la *machaira*, la cui punta penetra nella massa intestinale indicata con un lumeggiamento bianco. Evidentemente la raccolta degli *splanchna* è già allo stadio addominale e il disegno mostra con precisione che non si è nemmeno cominciato a scuoiare. L'urgenza, qui, potrebbe non essere più quella del rito ma quella della pura ingordigia.

Attorno alla *trapeza*, l'attività degli uomini, quale l'immagine la rappresenta, passa, proprio nel senso spaziale del termine, per il centro splancnico. Che si tratti di predisporne l'accesso, di compiervi operazioni, di estendere a tutta la lunghezza del corpo la raccolta dei visceri, è sempre questa zona tra ventre e collo a trattenere l'attenzione del pittore. Per tutto il tempo che la carcassa resta intera, l'organizzazione della serie gestuale che si sviluppa nell'immagine passa sempre di qui; allo stesso modo, sul piano del rito, la serie delle operazioni si organizza con la consumazione dei visceri come primo punto focale.

Centro splancnico: centro dell'immagine come del rito. Centro anche del desiderio e dell'angoscia, come ci mostra quello straordinario testo di Euripide nell'*Elettra* (vv. 800-41), in cui si tesse tutto il gioco delle ambiguità della vita e della morte, degli uomini e delle bestie, per concludere con la morte, sacrificale, di Egisto. L'urgenza del recupero degli

[16] Sullo scifo a figure nere, Atene 12626, vedi Journal of Hellenic Studies, vol. 75, tavv. 6 sg. (1955).

splanchna si sdoppia: diventa due volte più urgente. Oreste e Pilade che passano per tessali, provocati da Egisto, si fanno un punto di onore di provvedere da soli al trattamento della vittima, un manzo che lo sposo di Clitemnestra ha appena sgozzato. Si comincia dunque con lo scuoiare la bestia: «Oreste allora impugna un taglientissimo coltello dorico, respinge sulle spalle la sua elegante clamide (...) Prendendo per il piede l'animale, sollecito lo scuoia, mette a nudo le bianche carni» (vv. 819-24). Quindi si estraggono le parti sacre (*hiera*) dalla zona cavitaria (*lagones*), parti riconosciute lì per lì come *splanchna*, poi – con più esattezza – come lobi del fegato, sottoposto all'esame mantico. L'inquietudine di Egisto cresce nel contemplare l'aspetto orribile delle parti cui viene annesso un significato: «Manca un lobo al fegato. La vena porta e i vicini vasi della vescichetta biliare chiaramente mostrano ai suoi occhi indagatori fatali sporgenze» (vv. 826-29). Tra i visceri splancnici il fegato è così visto come il viscere per eccellenza, quello in cui è iscritto il senso e che si prende subito in mano per decifrarlo, tanta è l'inquietudine che turba il sacrificatore. Questo luogo centrale della bestia è anche quello in cui si materializza, nel segreto del ventre ora aperto, un misterioso legame tra la bestia portatrice di significato, gli dèi che lo offrono alla vista e gli uomini a cui è destinato. Per chi è preoccupato dell'avvenire (e la paura di Egisto è esplicita nella preghiera d'apertura del rito: vv. 805-07), l'angoscia vi si polarizza: attraverso l'aspetto del fegato gli dèi dimostrano di accettare o rifiutare l'insieme dell'oblazione sacrificale. Rifiuto o accoglimento a loro volta portatori di significato e oggetto d'interpretazione.

Prendendosi gioco degli ospiti compiacenti, Oreste, in quanto tessalo invitato al sacrificio, riceve le confidenze di Egisto sul nemico della sua famiglia, il figlio di Agamennone, Oreste stesso. Per allontanare i cupi presentimenti del re, lo «straniero» Oreste offre come rimedio all'angoscia la «ghiotta» prospettiva delle carni sacre cotte allo spiedo: «Non c'è nessuno che voglia darmi, in luogo del coltello dorico, un altro più tagliente, un ferro di Ftia? Vorrei aprire ora il torace, e i visceri estrarne per il convito» (vv. 835-37). Per cercare di sviare l'attenzione di Egisto, Oreste si esprime dunque in termini di leccornia culinaria, di piacere gastronomico: il piacere che si prova nel mangiare le carni cotte sul fuoco (*thoinasthai*, «banchettare») è l'alternativa proposta da Oreste alla manipolazione angosciata del viscere crudo, l'altra faccia del tempo splancnico.[17]

Si noterà che i vasi mostrano sempre la ieroscopia, manipolazione e contemplazione dei visceri, in un contesto contrassegnato dall'incertezza

[17] Sul piano strettamente tragico si noti l'uso del sacrificio nel sacrificio come momento rituale in cui il piacere futuro del sacrificio serve a distogliere l'attenzione dall'ex sacrificatore, futura vittima.

Figura 8
Anfora a figure rosse, Würzburg 507, *ARV*², 181/1.

del futuro. Le scene introducono sempre un giovane oplita, sul punto di partire, a cui si presenta la massa scura del fegato che egli scruta sollevandone il lobo o la vescichetta con la mano libera dalle armi (fig. 8). A questa rappresentazione ansiosa della ieroscopia fa riscontro, sui vasi come nel testo di Euripide, quello che è l'aspetto piacevole della manipolazione degli *splanchna*, ossia l'atto di arrostire, con il tema, frequentissimo nell'iconografia,[18] dell'altare acceso, dove l'accolito addetto a questa fase (*splanchnoptēs*) cucina sulla punta di lunghi spiedi l'involto dei visceri. Se ne vedono tre sul vaso Ricci nella quarta scena (fig. 1*b*) dopo una terza in cui il sacerdote (*hiereus*) prega con una mano levata prima di compiere la libagione, seguito da un flautista (*aulētēs*) e da un terzo

[18] Per la manipolazione durante la ieroscopia, vedi per esempio l'anfora a figure rosse, Würzburg 507, *ARV*², 181/1, qui fig. 8. Per il tema dello *splanchnoptēs*, vedi il catalogo di G. Rizza, *Una nuova pelike a figure rosse e lo* splanchnoptēs *di Styppax*, *ASAA*, voll. 37-38, 321-45 (1959-60). Al catalogo di Rizza aggiungi una coppa a figure rosse (Berna, collezione privata) pubblicata da R. Blatter, in Hefte des archäologisches Seminars der Universität Bern (1976) pp. 5-10, tavv. 1-13.

portatore di vasi. Su lunghi spiedi (*obeloi*) essi tendono sulla fiamma dello stesso altare dove hanno bruciato le porzioni degli dèi (vedi sopra, p. 32) la prima porzione che spetta agli uomini. Il colore nero le designa come *splanchna*, mentre le altre carni trattate in seguito saranno lumeggiate in bianco: miste di grasso e di magro. L'accordo dell'immagine con la teoria aristotelica dei visceri come sangue condensato, diverse per natura dalle carni commestibili, è evidente (vedi Aristotele, *Parti degli animali* 673 b 1-3; Detienne, 1977, p. 132).

I pittori conoscono il sacrificio non meno bene dei dotti, le loro immagini hanno una precisione anatomica tutto sommato notevole. Poiché il sacrificio è situato nel cuore dell'esperienza quotidiana, non sorprende di veder tradotto in immagini il sapere che esso presuppone. È meno banale invece trovarlo teorizzato dall'erudizione degli anatomisti e ancora meno rintracciarlo come modello rispetto al quale si costruisce la logica aristotelica del corpo. Praticante di dissezioni (*Parti degli animali* 667 b 10), Aristotele è anche un osservatore delle tecniche sacrificali, e le osservazioni tratte dalla ieroscopia (667 a 34 - 667 b 4) gli sono preziose perché praticate su animali esteriormente sani e abbattuti poco prima dell'osservazione. Non solo: in lui il percorso della descrizione anatomica segue le vie tracciate dalla *machaira* di chi taglia a pezzi l'animale, il *mageiros*. Una formula di passaggio, in apparenza maldestra, lo rivela: «Si è così detto del collo, dell'esofago e della trachea; è ora il momento di parlare dei visceri» (665 a 27). Questa necessità è la stessa che troviamo nel trattamento della carcassa sulla *trapeza*. Gli *splanchna* saranno poi studiati a uno a uno, in ordine di estrazione: il cuore, il polmone, il fegato, la milza e infine, al termine della lista come al termine della raccolta, i reni. Il diaframma serve a separare, come sotto la lama del *mageiros*, i visceri in due gruppi: l'insieme cuore-polmoni, e il fegato, la milza e i reni (che ne sono però ben lontani). È questa la ragione che induce il nostro eminente anatomista sacrificatore a trattare del diaframma *dopo* aver trattato dei visceri (672 b 9-12). Quindi, egli si serve di questo muscolo per costruire una teoria dell'alto e del basso che può essere giusta solo per l'uomo o l'animale steso sulla *trapeza* e visto da chi lo taglia. Questo modello simmetrico che oppone, a partire dal diaframma, l'alto e il basso come il nobile al meno nobile (672 b 19-24), organizza allo stesso modo una divisione sinistra/destra, secondo il percorso della lama alla ricerca dei visceri. Aristotele spiega che, malgrado le apparenze (669 b 13-21), i visceri sono tutti doppi: i reni e i polmoni in modo più che evidente, il cuore nella sua struttura interna. La posizione centrale, quella occupata dagli organi cavitari, fegato e milza, è anch'essa, malgrado qualche incertezza, divisa in due (669 b 25). Fegato e milza, visceri dello stesso livello sacrificale, sono della stessa natura: la milza è un fegato bastardo (*no-*

thos), prodotto necessario della simmetria fra destra e sinistra (669 b 28; 669 b 36 - 670 a 2). La simmetria viscerale è quella che guida la manipolazione sacrificale in questa zona strategica per le operazioni splancniche. Su un piano più generale i vasi sanguigni sono fissati al corpo dai visceri (*splanchna*) come da ancore (670 a 10-16); la milza e il fegato sono come chiodi, la cui natura è di fissare la grande vena. Letteralmente: «In tal modo i visceri contribuiscono alla compattezza dell'animale» (670 a 19-20). Ciò significa seguire punto per punto il trattamento della carcassa sulla *trapeza*: il corpo privato di ciò che assicura la sua coesione vitale, gli *splanchna*, si disorganizza, si disfa, ma per intervento dell'uomo. Estromesso per sempre dall'ambito del vivente, esso entrerà sotto forma di porzioni carnee nel reticolo della spartizione. L'anatomia animale è lo spazio proiettivo in cui s'iscrive segretamente un ordine necessario proprio della società umana: una topologia.

3. *Il corpo disfatto*

Il corpo da disfare in carne (*sarx*) va svuotato anche degli organi digerenti. Aristotele non sa bene come trattare queste altre parti interne che sono le interiora, poiché per lui le parti interne sono gli *splanchna* propriamente detti. Prima di trattare dello stomaco e dell'intestino, parti anch'esse interne, oppone la carne e gli *splanchna* come l'esterno all'interno. Il modello sacrificale chiarisce poco la posizione dell'apparato digerente (interiora, *entera*) nel sistema generale del corpo.[19] Sul suo *status* l'anatomista non si pronuncia: dopo aver definito l'opposizione tra *sarx* e *splanchna*, passa alle vie digestive, partendo ancora dal diaframma. Organo interno dunque, ma posto dalla parte della carne; la descrizione procede secondo la distribuzione sacrificale, anch'essa presa in questa contraddizione: gli *entera* non si fanno allo spiedo.

Una volta deposto sulla *trapeza*, il corpo vuoto si riduce a quello che è, a ciò che secondo la formula di Aristotele serviva a «proteggere i visceri» (*Parti degli animali* 672 a 17). Un primo taglio separa, esattamente come in Aristotele, l'alto dal basso, all'altezza delle ultime costole. Ancora una volta il vaso Ricci (fig. 1*a*) aiuta a far luce. A destra del mezzo ariete e appesa come lui al fusto dell'edera, si osserva una sagoma nera, la cui estremità a forma di zoccolo funge da gancio: la coscia dell'animale. La parte carnea è stata svuotata con cura dal pittore lasciando libero il posto del femore: le ossa, si sa, vengono messe

[19] I regolamenti cultuali menzionano gli *entera*, ma in un contesto poco esplicito. Sono distinti dagli *splanchna* per esempio a Coo: vedi *LSG*, N. 151 A.

da parte per essere bruciate in offerta agli dèi, e per questo bisogna ripulirle con la massima cura. Si spiegano così quelle immagini di carni flaccide, perché disossate, che terminano con uno zoccolo, trasportate da un accolito o tenute ferme e mostrate da un personaggio che le tiene per la parte ancora munita di ossa. Si continua poi a tagliare a pezzi l'animale seguendo le articolazioni proposte dallo scheletro. Uno scolio agli *Halieutica* di Oppiano (2.622 Bussemaker) spiega che il termine *artamos*, colui che taglia a pezzi un animale, si usa per designare «propriamente il *mageiros*, colui che taglia secondo le articolazioni» (*ho kat'arthra temnōn*). E nel *Fedro* (265 e) Socrate non trova immagine migliore a commento del metodo dialettico: «Esso consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le articolazioni naturali (*diatemnein kat'arthra*), guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio (*kakou mageirou*)». La divisione in pezzi del cadavere della bestia immolata rimanda così, curiosamente, al carattere organico della seconda faccia della dialettica: la divisione. Ma il corpo che si disfa secondo le rigide regole del taglio sacrificale mette in evidenza l'antica coesione della vita. L'ordine splancnico permette la descrizione dell'anatomista così come il primo taglio, col suo andare e venire dalla vita alla morte, forma le immagini del filosofo. Il cuore segreto del sacrificio batte nel profondo dell'immaginario greco.

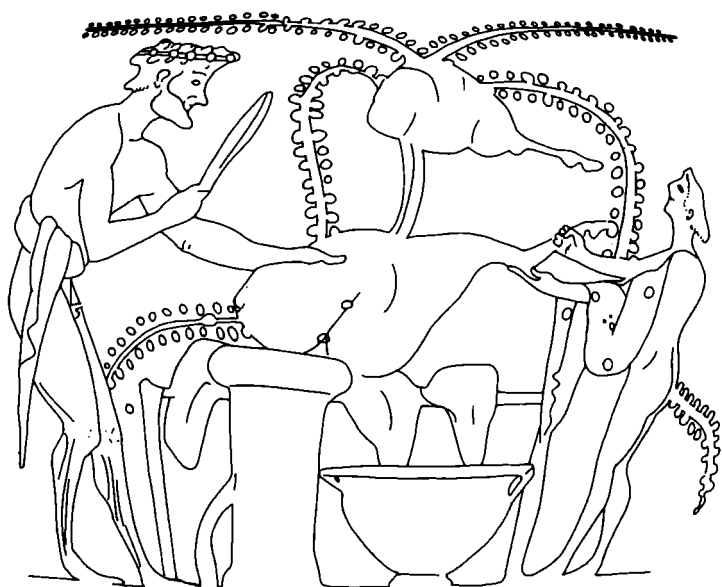



Figura 9
Oinochoe a figure nere, Boston, Museum of Fine Arts 99 257, *ABV*, 430/25.

Il corpo deve essere disfatto, ma seguendo tappe riconosciute che per gradi lo faranno passare allo stato di carne commestibile. Così lo strumento del taglio, la *machaira*, viene usato in un primo momento (designato nei poemi omerici dal verbo *diacheō*: vedi *Iliade* 7.316; *Odissea* 3.456; 14.427) come coltello per disossare e preparare, non come strumento per troncare come la mannaia. La cosa riveste particolare importanza per l'articolazione dell'anca che è difficile raggiungere senza commettere i danni denunciati da Socrate, per separare le carni della coscia e arrivare all'epifisi dell'osso. Eppure, con tutta la precisione del sapere sacrificale, un'immagine vascolare (fig. 9) mostra sulla *trapeza* una possente coscia trattata in nero, dove sono state ricavate dallo sfondo arancione due macchie che segnalano la doppia testa del femore e una curva sottile che serve a delimitare le carni staccate alla piega dell'inguine. La zampa anteriore non pone problemi di articolazione in senso stretto, la scapola è unita alla gabbia toracica senza articolazione ossea: tagliare in quel punto non presenta difficoltà. Un *mageiros* (fig. 10) la stende sopra la *trapeza*, con la *machaira* che pende nella mano destra: l'angolo della zampa e della parte carnosa permette d'identificare la spalla. In questo stadio, dalla testa alla coda, la carcassa si riduce a quanto è attaccato alla colonna vertebrale: costole, parti carnose del dorso, zona delle anche. La testa è tagliata a

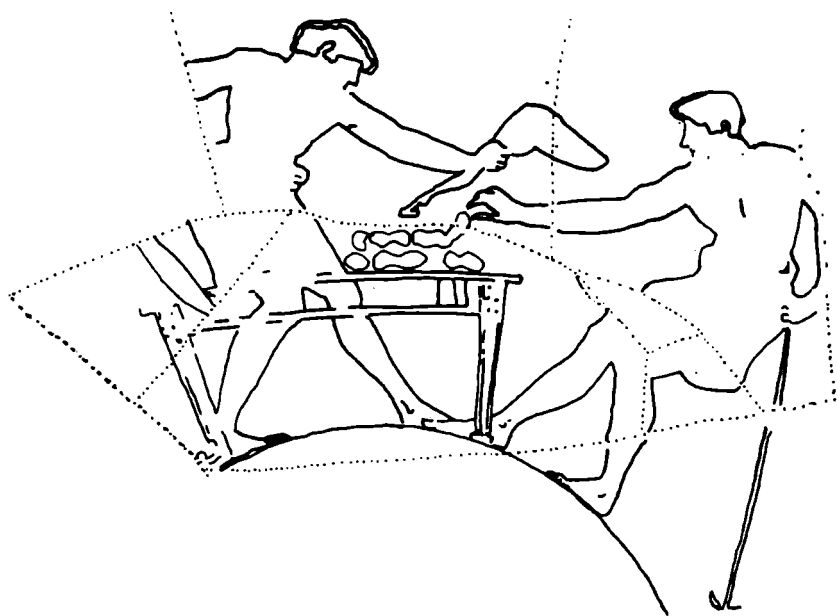



Figura 10
Coppa a figure rosse, Parigi, Louvre C 10918, *ARV*², 467/130.

Figura 11
Cratere a figure nere, Londra, British Museum B 362.

parte. Si vede al suolo quella di un capro, in una scena in cui si taglia a pezzi la vittima (fig. 11), all'altezza dei piedi del *mageiros* stante sulla sinistra della *trapeza*, mentre due cosce dalle carni flaccide, a cui sono stati tolti i femori, pendono sullo sfondo. Della sorte della gabbia toracica non si dice quasi niente. Il dorso (*nōtos*) è invece menzionato nei regolamenti cultuali. Se si resta fedeli alla formulazione socratica delle articolazioni e all'anatomia aristotelica (*Parti degli animali* 672 a 16-20), il dorso comincia dove finiscono le costole. Nella parte bassa esso sorregge i reni e produce grasso per compensare l'assenza di carni protettive: questa zona (*osphys*) come punto di flessione ne è priva. Regione lombare e nello stesso tempo osso delle anche munite delle loro carni, l'*osphys* (Chantraine, 1974, *s.v.*) è anche una parte riservata agli dèi, come ricorda Prometeo nella tragedia omonima di Eschilo, dove il Titano (vv. 496 sg.) fa figurare sull'altare, accanto alle ossa delle cosce, la lunga colonna vertebrale (*makra osphys*). Dalla loro cremazione si traggono presagi di cui egli, è lui stesso a dirlo, ha permesso l'interpretazione. Questa forma curva dell'*osphys* s'innalza a punta al di sopra delle fiamme sul vaso Ricci (fig. 1*b*) e appare sopra l'altare, dove s'incurva più volte nel fuoco, sul cratere dalla testa caprina posato al suolo. Questo pezzo di colonna vertebrale è, per buona parte della sua lunghezza, una serie di vertebre (fig. 11), forse quelle stesse a cui si salda direttamente l'osso dell'anca tra coda e dorso (*nōtos*).

Questa suddivisione dell'animale secondo le sue articolazioni non produce i piccoli pezzi che troviamo, nel vaso Ricci (fig. 1*b*), uncinati da un accolito in un grande calderone posto su un treppiede (*lebēs*), dove sono

Figura 12
Coperchio di piatto beota, Schloss Fasanerie, Adolphseck 120, vedi *CVA* Germania 16, Schloss Fasanerie 2, tavv. 63/1-4, 64/1-2.

stati messi a bollire. Con il suo uncino da carne (*kreagra*),[20] egli li depone, dopo la cottura, nel piatto per le carni (*kreiodokos skaphis*),[21] che tiene con la mano sinistra. Nuovi interventi sono stati necessari per arrivare alla fase della cottura. Il greco li raccoglie sotto il termine generale *koptein* («tagliare»). Sulla *trapeza* in cui stava la coscia gigante (fig. 9) si vedevano già tre pezzi che, dopo l'estrazione del femore, sono stati tagliati nella massa delle carni. Nel momento successivo si finisce di tagliare per arrivare a quel pezzo appeso tra i rami sopra la scena: il garretto. Questi pezzi sono tagliati a loro volta come sul coperchio di un piatto beota (fig. 12),

[20] Vedi Ateneo 4.169b (= Anassippo, fr. 6 Kock); Aristofane, *Vespe* 1155, *Cavalieri* 772; *Antologia palatina* 5.306.
[21] Vedi *Antologia palatina*, loc. cit.

dove queste pratiche sono raffigurate con ricchezza di particolari. Tre scene, di cui una tra colonne, ruotano attorno al coperchio. A sinistra di una delle colonne due *mageiroi* tengono in mano un pezzo del genere di quello che il *mageiros* di destra, seduto su uno sgabello, si prepara a tagliare con la *machaira* impugnata con la destra. In mezzo a loro una *trapeza* a crociera bassa regge cinque pezzi dello stesso tipo che sembrano destinati a un trattamento identico. La scena che segue a destra mostra in primo piano un'enorme massa trattata a vernice nera. Tratti incisi a intervalli più o meno regolari delimitano pezzi simili. Il personaggio a destra ne prende uno con le due mani e lo tende sopra questa massa informe a un altro che viene avanti preparandosi a prenderlo.[22] Il trattamento delle carni così delineato considera i pezzi (*krea*) indistintamente, senza riguardo né per la direzione delle fibre né per la diversa tenerezza delle carni. Sul piano delle tecniche di cottura, l'opposizione tra arrosto e bollito nella cucina sacrificale (Detienne, 1977, pp. 130-32) si collega a un vincolo «obiettivo», almeno per chi, come i greci,[23] apprezza la carne tenera. Coriacea di per sé, una carne fresca così tagliata è appena mangiabile se non la si prepara in quel modo, che è per i greci la forma più perfetta di cottura. I visceri freschi possono, senza difficoltà, essere cotti allo spiedo direttamente sulla fiamma. Ma sul piano dei modelli sociali, questa suddivisione in pezzi presuppone una concezione isonomica dove l'uguaglianza di ciascuno davanti alla carne comune è il segno stesso della sua appartenenza alla città ugualitaria (Berthiaume, 1976). Si sa anche da Plutarco (*Questioni conviviali* 2.10, 642 ef) che le procedure essenzialmente democratiche dell'estrazione a sorte venivano usate per assicurare la ripartizione ugualitaria dei pezzi di carne.

Dietro il pezzo di carne dai tagli regolari appare sul coperchio beota, in posizione verticale, uno spiedo (*obelos*) carico di carni fin sulla punta (fig. 12). Lo si ritrova nella scena successiva, a destra della seconda colonna, carico di pezzi tagliati, e al suolo, appoggiato a destra su un sostegno a crociera. Un *mageiros* a destra taglia ancora con la *machaira* un grosso pezzo che gli viene teso a due mani da un accolito a sinistra dell'*obelos*. Tra la colonna e l'*obelos* in posizione verticale, un terzo personaggio con un terzo *obelos* nella mano destra carico di carni per un terzo della sua lunghezza sta correndo, senza dubbio, per infilzare anche gli ultimi pezzi tagliati dagli altri due. Quest'operazione si vede sul vaso Ricci (fig. 1*cd*). Dopo una scena di abluzione rituale che conclude una

[22] Vedi il frammento attico dell'Acropoli (Atene, Acropoli 965) con una scena senza dubbio parallela, *ARV*^{2}, 253/56.

[23] Così testimonia Plutarco, *Questioni conviviali* 3.10, 696 e, che si domanda: «Perché le parti delle vittime appese a un fico diventano rapidamente tenere?»

parte della sequenza, due *mageiroi* infilzano sullo spiedo sopra la *trapeza*, uno a destra l'altro a sinistra, piccoli pezzi simili a quelli che hanno fatto bollire. Ciascuno tiene l'*obelos* con la mano destra in posizione verticale e infilza, con la sinistra, i pezzi che restano sulla *trapeza*. I pezzi, più piccoli di quelli sul coperchio beota, sono infilzati qui uno per uno, direttamente. Quelli delle scene del coperchio (fig. 12) sembrano essere stati nello stesso tempo arrotolati intorno al ferro.[24] Lo spiedo qui non è più strumento di cottura, ma consente di mettere da parte delle carni per un uso successivo, come a volte è previsto (Policarmo, *FGrHist* 770 F 1= Ateneo 8. 333 d-f). L'*obelos* di riserva è presente sulla coppa dove il *mageiros* di sinistra tende una spalla (fig. 10). Quello di destra tende la mano, ma non per prendere il pezzo tagliato. La pittura rossa è sparita lasciando, sulla vernice nera, scarni riflessi, sufficienti comunque a mostrare i pezzi[25] sulla tavola e quello che tiene il portatore d'*obelos*. Nel medaglione interno della coppa un personaggio con la barba immerge gli stessi pezzi, questa volta ben visibili, nel grande calderone (*lebēs*) posto su un treppiede. Che sia da consumare sul posto o da portar via sull'*obelos*, la carne è tagliata allo stesso modo, in tronconi equivalenti.[26]

Ormai il corpo della bestia è completamente disfatto, potremmo quasi dire «esploso», in modo da coincidere con i limiti stessi della società degli uomini che, nello spazio della città, si organizza attorno ad esso. Il percorso assegnato al corpo della bestia, a partire dal centro splancnico, consiste dunque nell'arrivare, taglio dopo taglio, fino a raggiungere l'insieme del corpo sociale. La finalità ultima del corpo commestibile è di confondersi con lo spazio civico al quale un'esatta geometria ha finito per conformarlo.

4. *Per finire: da dove passa l'onore degli uomini*

Lungo il percorso che abbiamo indicato, secondo una buona logica ugualitaria viene fatto posto all'eccezione là dove l'onore lo esige. Le modalità della distribuzione onorifica sono molteplici, i gratificati numerosi. In ogni pratica sacrificale c'è almeno un'eccezione a quest'estensione regolare del corpo animale all'insieme di coloro che si riconoscono membri

[24] Vedi una scena con un lungo spiedo di carni infilzate, stante su un tavolo: olpe a figure nere, Heidelberg, Università 143, vedi *CVA* Germania 10, Heidelberg 1, tav. 39/3.

[25] Il disegno, direttamente ricalcato sul vaso da François Lissarrague, ne precisa il contorno.

[26] Sui possibili sviluppi di queste pratiche in rapporto con le origini della moneta, vedi N. Parise, *Per un'introduzione allo studio dei «segni premonetari» nella Grecia arcaica*, Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica [vol. 26, 51-74 (1979)]; sugli *obeloi* come strumento e come oggetto, vedi U. Kron, *Zum Hypogäum von Paestum*, JDAI, vol. 86, 117-48 (1971).

dello stesso gruppo, come se l'antico legame delle carni organicamente unite assicurasse, a scadenze periodiche, la coerenza del corpo sociale. Questo atto essenziale della vita greca è un momento in cui il mondo si mette in ordine sotto lo sguardo degli dèi. Il rapporto con il soprannaturale deve essere legittimato, ci vuole un garante della regolarità delle procedure che trasformano il corpo vivo degli uni in corpo mangiato dagli altri. È la funzione del sacerdote (*hiereus*). La presenza di questo personaggio è obbligatoria perché sia valida la morte rituale delle bestie nel quadro della città. Il suo sguardo pone questo complesso di atti umani sotto il controllo diretto degli dèi: egli conosce le loro esigenze. Può anche ricevere ciò che è stato messo a disposizione degli dèi sulla *trapeza*. Se non si sostituisce a loro, ne prolunga in un certo senso la presenza tra gli uomini. Ci sono parti di carne che vengono offerte agli dèi e di cui il sacerdote potrà disporre. Accanto alle parti completamente consumate, e immangiabili, gli dèi ricevono dunque delle porzioni che vengono mangiate dai ministri del culto. Legame particolare del sacerdote con il divino. Come il dio riceve l'oblazione totale della bestia attraverso la morte, così il sacerdote riceve ciò che costituiva, all'inizio, l'integrità della bestia, il suo involucro vitale: la pelle, sola testimonianza, conservata alla fine del rito, di ciò che fu. Questa posizione dello *hiereus* è sottolineata da diversi prelievi sulla parte destinata agli uomini, prelievi che vengono compiuti nel centro, prima ancora che si ponga il problema d'individuare nel corpo della bestia una «parte d'onore» per gli uomini che la mangeranno. Egli può ricevere, come precisano i regolamenti cultuali, una parte degli *splanchna*, senza altre indicazioni. Di questi organi dalla doppia natura, come dimostra Aristotele, egli ha diritto di ricevere la metà degli ultimi che vengono estratti: un rene. Del centro splancnico viene riservato al sacerdote un elemento che, senza defraudare altri, gli conferisce un posto privilegiato perché unico. Sarà il solo ad avere un *nephros*, sottratto agli spiedi collettivi, pezzo scelto che lo fa partecipare al centro con una procedura di cui sarà il solo beneficiario. Il privilegio della carne (*geras*) consiste anche, senza togliere nulla al precedente, nell'avere un diritto esclusivo su determinati punti del corpo. Diverse parti sono così sottratte alla riduzione del corpo animale in porzioni anonime, anche se i particolari sono difficili da seguire. L'essenziale potrebbe essere che invece delle carni (*krea*), prima ancora cioè della trasformazione del corpo in carne, venga offerto al sacerdote un certo luogo del corpo. Offerto in quanto luogo, e dunque in rapporto con la sua funzione organica del corpo sacrificale. Si tratta insomma di un rapporto con il divino analogo a quello di vicinanza per sostituzione che

riguarda le offerte sulla tavola (*trapezōmata*).[27] Il luogo del corpo riservato al sacerdote è quello che racchiudeva una delle parti divine al momento del primo taglio, dopo che il centro è stato messo allo scoperto. La parte più frequente, la zampa (*skelos*) e la coscia (*kolē*), è quella da cui viene estratto il femore divino (spesso legato, nei regolamenti, alla pelle). Allo stesso modo l'*osphys*, l'osso delle anche, era, nell'architettura del corpo, saldata all'*osphys*, osso della colonna vertebrale bruciato sull'altare. La relazione con il divino è qui di contiguità. La «parte d'onore» è quella che nel primissimo taglio conserva il suo nome: un nome che la situa alla congiunzione con l'ambito riservato al soprannaturale. Nella topologia del corpo, il sacerdote si situa, secondo logica, al punto di contatto fra gli uomini e gli dèi.

Allo *hiereus* viene spesso attribuita una parte, piccolissima, che è attribuita anche a Ermete in certi sacrifici a lui riservati: la lingua.[28] A Ermete, dio del passaggio, dei luoghi di confine e ambivalenti,[29] è assegnato il luogo metaforico della comunicazione; al sacerdote che stabilisce i contatti con il divino, che realizza il passaggio, la parte metaforica di Ermete. Anche la lingua non offerta viene sempre tagliata a parte o perlomeno momentaneamente messa in disparte (Aristofane, *Pace* 1060). Così, prima della trasformazione della carne in pezzi anonimi da consumare, le parti onorifiche dicono il proprio nome, ripetuto dai regolamenti incisi sulle pietre. Il privilegio consiste nell'ottenere, prima dell'anonimato del corpo disfatto, un luogo al quale spetti, in rapporto alla procedura di spartizione della vittima, l'onore della vicinanza agli dèi. La logica del corpo si fa valere fino in fondo.

[27] Vedi D.H. Gill, Trapezōmata: *a Neglected Aspect of Greek Sacrifice*, Harvard Theological Review, vol. 67, 117-37 (1974).

[28] Vedi P. Stengel, *Die Zunge der Opfertiere* (1879), in *Opferbräuche der Griechen* (Lipsia e Berlino 1910) pp. 172-77.

[29] Vedi L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication* (Parigi 1978).

4.

Rituale e strumentale[1]

Jean-Louis Durand

strumentale, agg.: di strumento, relativo a strumento. 1. Eseguito per mezzo di strumenti, in particolare con riferimento agli strumenti musicali (*musica s.*, *concerto vocale e s.*). 2. Che serve di strumento: nella scolastica, *causa s.* è una delle cause che promuovono il passaggio di un ente dalla potenza all'atto. 3. In grammatica, detto di caso della declinazione indoeuropea indicante il mezzo e lo strumento con cui si agisce.

Dizionario enciclopedico italiano, vol. 11 (1960) *s.v.*

Celebrare un rito è fare qualcosa, ma niente è più difficile che immaginare in che modo una cosa viene fatta senza vederla. La distribuzione nello spazio degli attori e delle azioni, la sistemazione di questo stesso spazio, i percorsi, l'organizzazione delle serie gestuali, l'atmosfera e la geografia del rito: queste sono le cose principali. Nella Grecia antica i documenti scritti sul sacrificio sono piuttosto scarsi: è la pittura su ceramica che ci mostra i greci intenti a sacrificare.[2]

Ma chi voglia evitare le trappole dell'etnocentrismo (vedi sopra, pp. 107 sgg.) e una logica ingenua dell'illustrazione, non dovrà cercare nell'immagine il riflesso trasparente della vita quotidiana; così, per riunire le scene, abbiamo adottato il criterio meno rigido. Abbiamo scelto, cioè, di prendere in esame tutte le raffigurazioni in cui uomini e animali, presenti in modo più o meno diretto, sono messi a confronto in una situazione che implichi, in qualche forma, la morte degli uni e le esigenze alimentari degli altri. Si ottengono così serie di immagini che hanno nel rituale il loro centro di gravità, e che sono peraltro riconducibili a un numero limitato di varianti iconiche di miti sacrificali. Sui rapporti tra il rito e l'immagine[3] sarà opportuno interrogarci a titolo introduttivo.

[1] Una versione preliminare di questo lavoro è stata presentata dalla rivista Dialoghi di Archeologia, vol. 1, 16-31 (1979).

[2] Per una prima caratteristica di questo tipo di documentazione in rapporto al sacrificio, vedi le interessanti osservazioni di Rudhardt (1958) p. 261.

[3] Rapporti che sono al centro della riflessione di E. H. Gombrich: sul problema specifico del

1. *Il rito, lo spazio, l'immagine*

Partiamo dall'idea che l'immagine è un luogo, uno spazio in cui intervengono dei segni.[4] Disposti secondo criteri spaziali, sinistra/destra, alto/basso, davanti/dietro, i segni, elementi figurativi dell'immagine, si combinano gli uni con gli altri. Queste combinazioni producono un significato: tutto nell'immagine può essere dunque significativo. Anche i rapporti della raffigurazione con il suo supporto non vanno esclusi da questa «economia significante»,[5] e così pure le relazioni tra immagini vicine. L'immagine, poi, produce, per chi la osserva, un discorso su se stessa, di tipo interpretativo, aperto a significati diversi. Complessità estrema, accresciuta dal fatto che le immagini greche sono ormai mute per sempre, refrattarie all'applicazione di qualunque procedura verbale: privi come siamo della necessaria competenza culturale, non siamo autorizzati a servirci degli strumenti della parola.[6] Del resto, anche solo il semplice statuto antropologico dell'immagine greca non è chiaro. Siamo dunque fatalmente rinchiusi nello spazio silenzioso dell'immagine, e come condannati a vedere.

Più i vincoli sono rigidi, più i livelli di determinazione sono numerosi, maggiori saranno le possibilità di enucleare regole precise: le raffigurazioni di soggetto rituale ci offrono appunto questa possibilità. Il rito è anzitutto una questione di gesti e come tale viene modellato dalla cultura che lo produce e che lo rappresenta. Ma i gesti degli altri sono per noi ambigui, le regole che governano i loro atteggiamenti, inaccessibili. Il significato di cui sono portatori può risultare soltanto da una chiara posizione contestuale. Questo primo livello, propriamente antropologico,

gesto e dell'immagine rituali, vedi *Le geste et l'expression rituels dans l'art*, in J. Huxley (a cura di), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, trad. franc. (Parigi 1971) pp. 225-37.

[4] Per questa ragione abbiamo fatto ricorso a disegni al tratto anziché a riproduzioni fotografiche. Questa vecchia pratica consente infatti una lettura immediata dei vari elementi figurativi. Ringrazio vivamente l'amico François Lissarrague per essersi assunto il difficile lavoro di rilievo. Questa nozione di segno iconico è in linea con le proposte di C. Bérard per una iconologia di orientamento diverso, volta a nuove soluzioni anche nel caso di immagini identiche: si vedano in particolare i suoi due testi *Axie taure*, in *Mélanges Paul Collart* (Losanna 1976) pp. 61-73; *Le liknon d'Athéna*, Antike Kunst, vol. 19, 101-14 (1976).

[5] Vedi su questa nozione le proposte di J. L. Schefer, Semiotica, vol. 4, 193 (1971).

[6] Lavorando sull'immagine, si rischia di passare, con troppa disinvoltura teorica, a un'analisi del discorso che essa produce: così fa, per esempio, L. Porcher, *Introduction à une sémiotique des images, sur quelques exemples d'images publicitaires* (Parigi 1976). Nel caso di immagini pubblicitarie la competenza antropologica dello spettatore, del locutore, del produttore d'immagini e dell'analista è la stessa: si muovono tutti all'interno della stessa cultura. Per le immagini greche, l'interprete deve partire invece da un'analisi iconica molto rigorosa, se vuole evitare il rischio di proiettare sull'immagine il proprio sistema rappresentativo, e insomma di cadere in una vera e propria falsificazione basata su una verosimiglianza.

permette d'individuare la forma specifica delle posizioni gestuali, ma non ancora l'economia della loro selezione.

A sua volta anche il rituale è, come l'immagine, uno spazio di silenzio. I suoi atti obbediscono a regole precise, secondo concatenazioni più rigide di quelle osservabili nella vita ordinaria, dove i comportamenti gestuali ammettono ampi margini di libertà. E sono proprio questi vincoli programmatici che permettono di riconoscere il rito in opposizione a ciò che non lo è. È già impossibile comprendere il rito se s'ignora il nome dei gesti e quello delle sequenze: la lingua è il primo interpretante della realtà.[7] La via è da esplorare. Ma fra rito e linguaggio sussiste un rapporto di secondo grado. Il rito infatti è esso stesso un linguaggio, e, come tale, produce un significato che è a sua volta condizionato dallo spazio. Attraverso lo svolgersi del processo rituale, gli uomini collegano esseri animati e inanimati già di per sé significativi. Nelle relazioni stabilite dai gesti umani (la parola è qui una forma d'intervento attivo), nelle posizioni, negli spostamenti, nelle manipolazioni, il programma gestuale diventa processo rituale con un significato che si va imponendo. Per comprenderlo occorre esaminare lo *status* dei singoli elementi culturali chiamati in causa dal rito, cioè il sistema[8] di rappresentazione nel suo insieme.

L'idea, accettata da tempo,[9] che, come il mito, anche il rituale funzioni in modo omologo ai fatti linguistici, non è sostenibile fino in fondo. C'è un problema di tempo nel rituale, benché esso sia in primo luogo una questione di spazio. Il racconto mitico si sviluppa nel tempo narrativo in cui il prima e il dopo sono vincoli di tipo linguistico.[10] Per il rito le cose vanno in tutt'altro modo. Abbiamo visto che l'ordine in cui si svolgono le azioni può non essere rigido.[11] Le scene attorno ai visceri (*splanchna*) mostrano che la temporalità appartiene a un altro ordine, è una temporalità focale. Un momento della sequenza complessiva può essere tenuto in serbo per i ritardatari ed esser sufficiente così a convalidare l'atto rituale anche dopo il suo inizio (Detienne, 1977, pp. 131-34). In compenso certi punti di messa a fuoco devono mantenere il proprio ordine relativo, pena la catastrofe. Non s'invertono impunemente le modalità successive dell'arrosto e del bollito: qui la posta in gioco è troppo alta (*ibid.*, pp. 135-137). Insomma, è una temporalità di tipo culinario: poco importa l'ordine

[7] Vedi E. Benveniste, *Categorie di pensiero e categorie di lingua* (1958), in *Problemi di linguistica generale*, trad. it. (Milano 1971) pp. 79-92.

[8] Sulle utili nozioni di processo e di sistema e sul loro uso extralinguistico, vedi L. Hjemslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio* (1953), trad. it. (Torino 1968) pp. 108-36.

[9] Vedi C. Lévi-Strauss, *Religions comparées des peuples sans écriture*, in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions* (Parigi 1968) p. 261.

[10] Sui problemi del tempo narrativo e della struttura dei miti, vedi le osservazioni di J.-P. Vernant, *Ragioni del mito*, in *Mito e società nell'antica Grecia* (1974), trad. it. (Torino 1982) pp. 200-07.

[11] Sui numerosi percorsi gestuali possibili intorno al corpo degli animali, vedi sopra, pp. 115-24.

in cui si preparano i vari ingredienti di un piatto. L'importante è cuocerli nella giusta successione: non confondere per esempio aglio e cipolla o carote e patate. Temporalità musicale, se si preferisce, in particolare di una musica come il jazz, dove ognuno improvvisa a modo suo. Nel quadro di un programma ritmico dato, ciascun interprete contribuisce, col suo assolo, a un processo di creazione collettiva di carattere corale. I greci erano sensibili a questi valori musicali del ritmo rituale. Nel *Ciclope* di Euripide, Ulisse racconta gli ultimi istanti dei suoi compagni divorati dal mostro come se si trattasse di un sacrificio antropofagico, contraddittorio nei suoi termini, mostruoso:

Quando tutto fu pronto, quel maledetto *mageiros* dell'Ade, inviso ai numi, afferrati due dei miei compagni, non senza ritmo (*rhythmōi tini*),[12] ne sgozzò uno che andò a finire nel lebete; agguantò l'altro al tendine di un piede e lo sbatté con forza contro un sasso tagliente della roccia, sì da farne sprizzar fuori il cervello spappolato (vv. 396-402).

Persino Polifemo è un buon interprete sacrificale.

Nel rituale, si sa,[13] è anzitutto questione di strumenti. Per mezzo di essi gli atti umani avvengono sotto lo sguardo degli dèi, a partire da essi tutto l'insieme si costruisce. Di qui l'ipotesi che la lettura dell'immagine poteva cominciare proprio dagli strumenti. Si è dunque cercato in un primo tempo il modo in cui le immagini sono costruite in funzione degli oggetti. Ma l'iconico non appartiene al rituale. Uomini e oggetti sono disposti nello spazio del rito *e* nello spazio dell'immagine. L'immagine è presa dal rito. Come gli oggetti del rito organizzino lo spazio dell'immagine, quale rapporto abbiano tra loro spazio del rito e spazio dell'immagine, sono questioni che sarà più opportuno discutere esaminando le scene di sacrificio raffigurate sui vasi. Per finire, abbiamo scelto di presentare alcuni strumenti del sacrificio del tipo *thysia*, e di esaminare lo spazio che si sviluppa attorno ad essi.

[12] Il significato della parola *rhythmos* pone un problema di semantica storica. Benveniste considera il valore musicale del termine come il risultato di uno sviluppo recente. Ma il suo studio sulla *Nozione di «ritmo» nella sua espressione linguistica* (1951), in *Problemi di linguistica generale* cit., pp. 390-400, non tiene conto del nostro testo. Il significato generale di «maniera», proposto da C. Sandoz in un lavoro d'insieme sui *Noms grecs de la forme*, diss. (Neuchâtel 1971) p. 70, è, per questo passo, poco illuminante: il mostro ne userebbe due! Il contesto sembra attribuire a *rhythmos* un valore musicale. Si tratta qui dell'oscillazione cadenzata dei due atti omicidi compiuti dal selvaggio, del carattere terribilmente armonioso che pervade la scena e affascina Ulisse. Per questa idea di cadenza, di simmetria, espressa da *rhythmos*, vedi *LSJ*, *s.v.*; per la storia complessiva della parola, Chantraine (1974) *s.v.*

[13] Vedi per esempio per la tavola (*trapeza*), come elemento decisivo nella pratica sacrificale, il nostro studio precedente.

2. *L'albero della carne*

Due personaggi a sinistra e a destra di una tavola (*trapeza*), quello di sinistra con la corona del sacrificio, si preparano a intervenire su un'enorme coscia (fig. 9). In questo caso lo spazio rituale[14] si dispone attorno a due elementi che collegano l'attività degli uomini al suolo divino del santuario (*hieron*). Uno è stato eretto dalla mano dell'uomo, ed è l'altare (*bōmos*), scura massa verticale in primo piano. L'altro affonda in quel terreno le sue radici: è un immenso vegetale i cui rami, a partire dal fusto a sinistra dell'altare, si snodano all'indietro fino ad abbracciare l'intero vaso e dare così concretezza a tutto lo sfondo. La scena nel suo complesso è così dominata da due elementi fissi, il cui rapporto con lo spazio si definisce anzitutto come un rapporto con il suolo.

In questo quadro sono situati due strumenti mobili, trasportabili, legati all'insieme da un rapporto diverso, che dipende dalla loro posizione. A terra, sullo stesso piano dell'altare, c'è un recipiente di grosse dimensioni, una sagoma di cratere a colonnette. In terzo piano, tra il *bōmos* e il vegetale, la lunga tavola (*trapeza*), rappresentata di profilo, con un solo piede visibile alle due estremità. In combinazione con gli altri elementi di questo insieme, l'albero situa l'azione rituale nello spazio aperto del santuario (*hieron*), dove essa si svolge. Ma il suo rapporto con l'azione rituale è più stretto: serve infatti da sostegno a un quarto di carne, un garretto già liberato dalla massa muscolare della coscia il cui osso verrà estratto e bruciato in onore degli dèi. Tre pezzi della coscia tagliata pendono dalla tavola, mentre i due *mageiroi* si apprestano a estrarre il femore dalla parte ancora intera. Questa coscia enorme è appoggiata dietro il *bōmos*, sopra la *trapeza*, e il personaggio di sinistra, tra tavola e altare, sta per incidere, con la *machaira*, questa poderosa massa di carne. Con la sinistra aiuta a mantenere in equilibrio il tutto, sostenuto all'altra estremità, tra zoccolo e tallone, dal personaggio di destra imberbe e senza corona. In rapporto all'insieme, i rami del vegetale si trovano sullo stesso livello degli altri strumenti. Nelle scene di sacrificio, dunque, l'albero ha un significato strumentale. L'albero, a meno che la cultura greca non affermi una incompatibilità precisa, potrà sempre diventare l'albero della carne.[15] Si potrà così farlo entrare in combinazione con altri elementi

[14] Vedi la lettura *butcher* sostenuta da ultimo da J. Boardman, *Athenian Black Figure Vases* (Londra 1974) fig. 287, in didascalia.

[15] Questo non esaurisce le possibilità lessicali del termine «albero». Esso, per esempio, può fornire indicazioni sulla divinità chiamata in causa dal rito. Si paragonino, per esempio, le seguenti lekythoi del pittore di Gela: Amsterdam APM 268, qui fig. 14 (rami) e Atene, Agora P 24067 (palma). La palma può sempre rimandare a un contesto apollineo. Sull'opera di questo pittore, vedi

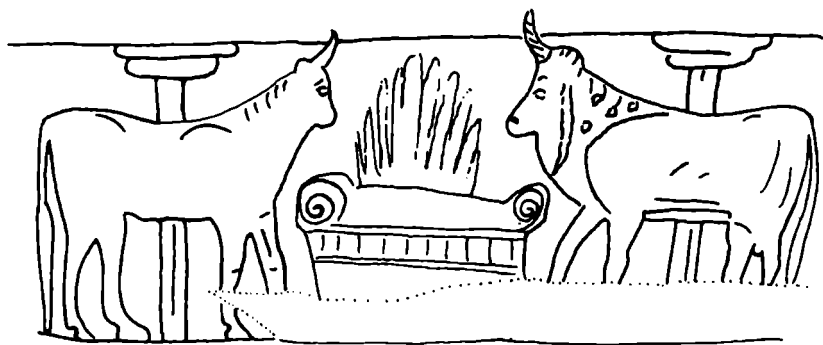



Figura 13
Lekythos a figure nere del pittore di Gela, Amsterdam APM 8196.

strumentali, reperire i rapporti d'omologia che, per il suo radicarsi al suolo, è in grado di stabilire con altri elementi dello stesso tipo che organizzano l'immagine.

3. *Le acque mortifere*

Posti simmetricamente di fronte a un altare col fuoco acceso, due bovidi si trovano davanti a due colonne (fig. 13). Se il fuoco sull'altare elimina l'albero dallo sfondo, lo *hieron* è rappresentato nell'immagine da un segno architettonico ridondante, costruito, come il *bōmos*, dalle mani dell'uomo, ma dall'andamento verticale come l'albero: la colonnata sullo sfondo. In un'altra immagine (fig. 14), attribuita allo stesso artigiano, lo spazio è organizzato allo stesso modo attorno a una vasca per l'acqua lustrale (*loutērion*). Passando dal *bōmos* al *loutērion*, l'immagine ristabilisce sullo sfondo la presenza dell'albero. Lo scambio dei due elementi figurativi reintroduce la coppia, il sintagma iconico costituito dall'albero dietro a un elemento architettonico dello *hieron*. La ricomparsa dell'albero garantisce la posizione omologa del *loutērion* e del *bōmos*. Le bestie non sono da abbeverare ma da uccidere, e l'albero a cui si appende la carne è lì a ricordare la sorte che le aspetta. *Loutērion*, fase dell'acqua, prima fase del sacrificio; albero, ultima fase in cui il corpo morto è ridotto a carne: l'intero percorso sacrificale è contenuto segretamente nell'immagine. Infatti il *loutērion*, serbatoio d'acqua pura, è distante dal sangue.

per esempio J. M. J. Hemelrijk, *The Gela Painter in the Allard Pierson Museum*, Bulletin Antieke Beschaving, vol. 49, 117-58 (1974).

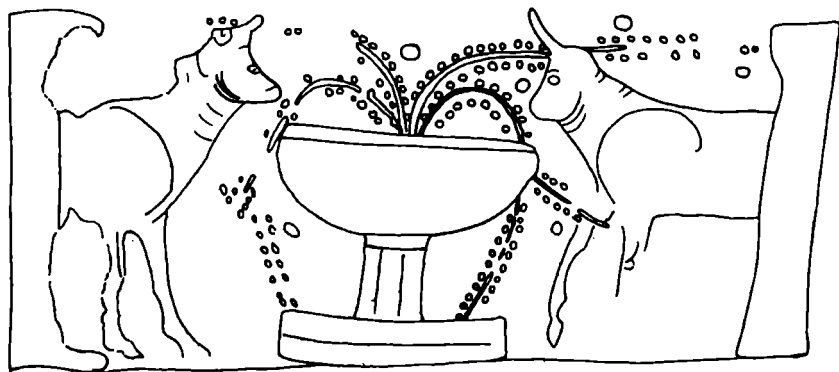



Figura 14
Lekythos a figure nere del pittore di Gela, Amsterdam APM 268.

È lì, anzi, per farlo sparire dopo il sacrificio. Il *loutērion*, tuttavia, trovandosi nella stessa posizione dell'altare, resta, nell'immagine, il centro spaziale del sacrificio, un sacrificio da compiersi, in cui le bestie non sono ancora state messe in contatto con l'acqua. L'acqua pura che deve bagnarle durante il rito è rappresentata solo dal suo recipiente. Bestie e acqua mortifera si trovano faccia a faccia: se tutto è a posto, vuol dire che niente è ancora avvenuto.

Se vicino al *loutērion* troviamo una menade sopra il bovide,[16] questa semplice aggiunta sconvolge il significato dell'immagine. Nel quadro del dionisismo, i rapporti tra uomini e bestie sono del tutto diversi che nello spazio sacrificale del mangiar cotto. L'immagine, in questo caso, non viene più dal rituale, e il bovide cavalcato dalla menade appartiene a quell'ambito riservato dove il dio può miracolosamente congiungersi alla presenza umana.[17] L'acqua pura è lì per significare la purezza di questo connubio.

La vasca d'acqua pura posta al suolo è allo stesso titolo dell'altare un luogo sacrificale. Ci si sposta verso di essa come verso l'altare, ma, nello spazio del rito come in quello dell'immagine, vasca e altare, segni della morte, sono disgiunti come l'acqua e il sangue. Per questo gli officianti che hanno a che fare con il sangue sono nudi o, come sulla oinochoe con la coscia gigante (fig. 9), indossano panni speciali e leggeri perizomi

[16] Olpe a figure nere, Parigi, Louvre F 333, vedi R. Ginouves, *Balaneutikē* (Parigi 1962) tav. 11.
[17] Sul fascino esercitato da questo aspetto del dionisismo, si rilegga il bel commento delle *Baccanti* di Euripide proposto da H. Jeanmaire, *Dioniso* (1951), trad. it. (Torino 1972) pp. 137-57.

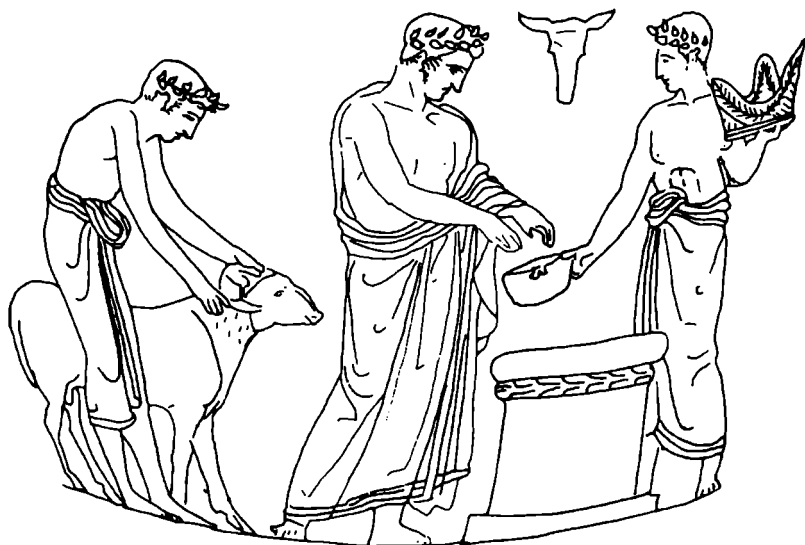



Figura 15
Cratere a figure rosse, L'Aia, Gemeente Museum OC (ant) 5-71.

attorno alle reni.[18] Dopo l'abluzione finale nella vasca, nessuna traccia di sangue potrà essere scoperta sui vestiti di chi ha preso parte in qualche modo all'uccisione o a certe fasi della manipolazione delle carni. In questo spazio polarizzato del sacrificio è dunque importante trasportare verso l'animale l'acqua necessaria per ottenere il consenso della vittima. È l'idria che si assume questo ruolo di «veicolo». Strumento discreto del sacrificio,[19] essa vi occupa tuttavia una posizione centrale. Senza l'acqua che l'idria consente di andare a prendere, il sacrificio si blocca.[20] Ma il luogo dell'acqua e il luogo del sangue sono separati in modo così netto che occorre un altro passaggio intermedio prima di arrivare all'altare. Un nuovo strumento, una specie di catino (*chernips*), serve a presentare l'acqua all'officiante, il quale, immergendovi le mani, aspergerà la bestia con le gocce mortifere (fig. 15).

[18] Panni macchiati di sangue simili a quelli portati dal giovane officiante a destra sull'oinochoe di Boston (fig. 9) sono raffigurati a volte nelle scene in cui la vittima viene tagliata a pezzi: vedi per esempio la pelike a figure nere, Parigi, Fondazione Custodia (Istituto olandese) 3650 (qui fig. 6), dove il panno si combina con *trapeza* e *sphageion*.

[19] La sua presenza colpisce nella serie di scene in cui Eracle, durante un sacrificio legato alla conservazione dell'acqua in Egitto, sta per essere sacrificato dal re Busiride: vedi F. Brommer, *Vasenlisten zur Griechischen Heldensage* (Marburgo, 3ª ed. 1973) pp. 34-36, per la lista dei vasi.

[20] Come nella versione delle Bufonie ad Atene nel racconto di Teofrasto, *Peri eusebeias*, fr. 18 Pötscher.

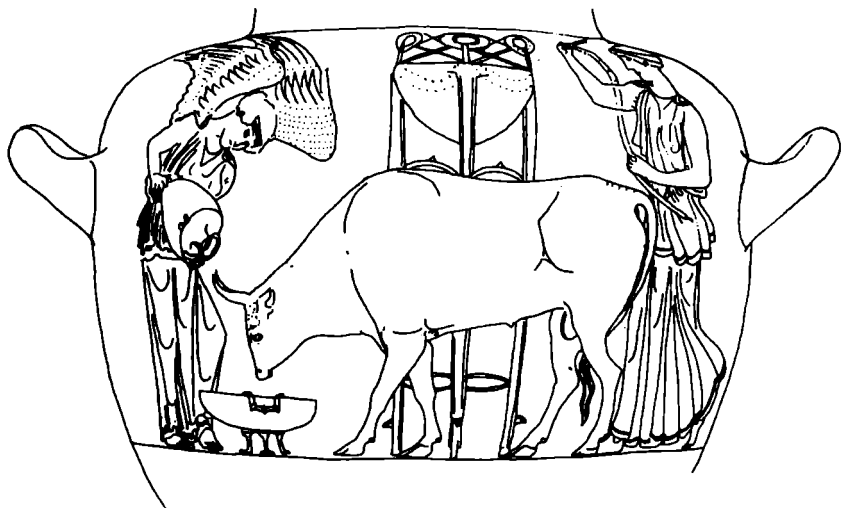



Figura 16
Stamno a figure rosse, Monaco 2412, vedi *Paralipomena*, 443/5.

Eppure, su uno stamno (fig. 16), troviamo che l'idria mortifera viene usata paradossalmente per abbeverare la bestia del sacrificio, un bovide con le corna già ornate delle bende rituali. L'animale, a muso in giù, sta per bere, o ha appena bevuto, in un catino poggiato su un basso treppiede. Sopra questo recipiente di bronzo, una Nikē alata si china rovesciando l'idria che tiene per il piede e l'ansa verticale. Il catino di bronzo, se la prova dello scambio è valida, non deve aver niente in comune con un *loutērion*. Si tratta - cosa che può sembrare, in un primo tempo, abbastanza singolare - di un recipiente destinato al lavaggio dei piedi (*podaniptēr*).[21] Usato come premio nei concorsi atletici, questo oggetto va messo però in relazione con un treppiede gigante, sempre di bronzo, ricompensa d'obbligo negli agoni poetici. Non si tratta, dunque, di una scena del rituale. Il rinvio a un contesto agonistico, suggerito dalla presenza della Nikē, risulta con assoluta chiarezza dal rapporto fra i due oggetti che saranno tra breve consacrati agli dèi. Inoltre, la stessa idria è un possibile premio nei concorsi.[22] In combinazione con gli altri due oggetti, la sua presenza rafforza perciò il significato agonistico dell'insieme. Ma se il *podaniptēr* non ha una connotazione rituale, l'idria invece resta

[21] Sulle questioni poste dal *podaniptēr* e l'interpretazione di questo stamno, vedi Ginouves, *op. cit.*, p. 73.
[22] Su questo punto vedi H. Froning, *Dithyrambos und Vasenmalerei in Athen* (Würzburg 1971) pp. 81 sg.

legata alla sfera rituale del sacrificio cruento. Mobile, fatta per essere trasportata, essa può abbeverare, fuori dello spazio sacrificale, l'animale scelto come vittima. Terribilmente ambigua, resta il segno addolcito ma sicuro della morte: la bestia viene tenuta pacificamente in vita con lo stesso strumento che in futuro la condurrà ad accettare la sua posizione di vittima. La Nikē presente nella scena basterebbe a sollevare il problema dell'esatto rapporto tra l'immagine e le realtà del culto. Al posto della Nikē, in questa scena, potrebbe anche trovarsi un uomo: la «butrofia» religiosa non è sconosciuta nel mondo greco. Ma quali sono le abitudini alimentari presacrificali? La scena lascia supporre che la bestia poteva essere perlomeno abbeverata. Per comodità del *mageiros*, è preferibile trattare la bestia a digiuno; ma, se è affamata, è molto difficile mantenerla tranquilla senza ricorrere alla forza, soprattutto quando si tratta di esemplari possenti o di grosso taglio. Eppure, la lenta marcia processionale, in cui la bestia viene scortata, senza atti ostili, dai suoi futuri consumatori, è essenziale al buono svolgimento del sacrificio.

Comunque sia, il discorso iconico considerato qui non è *del* rituale ma *sul* rituale. La Nikē dea delle vittorie ha abbeverato, con uno dei premi che verranno offerti agli dèi a prova conclusa, un animale già pronto da tempo per il sacrificio offerto dal vincitore. Allora il sacrificio era solo in vista: una procedura iconica che si rapporta al passato, al futuro e al futuro anteriore.

4. *Il vaso del salasso*

A destra dell'altare sull'oinochoe di Boston (fig. 9) appare la sagoma di un grande cratere a colonne. Questo vaso destinato a raccogliere il sangue della vittima ribadisce, insieme all'altare, che quel sangue è scorso per gli dèi. Mobile e trasportabile come la tavola (*trapeza*), esso può organizzare ritualmente lo spazio dell'immagine, da solo oppure in combinazione con quella. Su uno stamno del Louvre (fig. 17), compaiono, secondo una formula tipica del sacrificio, due strumenti: il doppio flauto (*aulos*) e il vaso per il sangue (*sphageion*). Che anche il flauto vada annoverato tra gli strumenti del rito, non c'è alcun dubbio. Nel silenzio assoluto dei presenti solo le modulazioni del flauto, e talvolta le grida delle donne, accompagnano l'istante esatto dell'uccisione. Nell'immagine il musicista (*aulētēs*) non sta suonando: egli tiene lo strumento in mano in un momento in cui, sciolta la processione, la morte è come sospesa. Per terra, un grande vaso, del tipo scifo, è posto tra un personaggio quasi nudo, con le reni cinte dalla veste propria degli assistenti che vengono a contatto con il sangue, e un bovide che allunga la testa sopra il vaso fino al garrese. La

Figura 17
Stamno a figure rosse, Parigi, Louvre C 10754, *ARV*[2], 228/32.

morte non passa solo per il flauto, strumento ambiguo di dolcezza nella processione e di violenza al momento della morte: ciò che la rende evidente è il rapporto con lo *sphageion*. Ora non si tratta più di abbeverare l'animale in un catino. Si tratta piuttosto di sistemare correttamente la bestia per raccogliere il flusso sanguigno che sgorgherà dalla ferita. Ma l'aspetto della dolcezza domina ancora e sopra lo *sphageion* l'assistente che si occuperà del sangue calma la bestia accarezzandole la fronte con la mano destra, mentre con la sinistra la trattiene per un corno. Non è dunque uno strumento per l'acqua che organizza l'immagine, ma uno strumento per il sangue, sangue imminente ma per ora trattenuto. Tempo del silenzio che precede le prime modulazioni della sgozzatura.

Il vaso sacrificale (*sphageion*) è sempre di grande formato, cratere o scifo, con varianti non molto dissimili tra loro. Questo particolare permette forse di risolvere il problema imbarazzante posto da una lacuna in una scena di processione (*pompē*) raffigurata in un'idria di Cere (fig. 18). Questo vaso, inoltre, induce a riflettere sulla connessione logica esistente tra immagini poste sullo stesso supporto: si possono vedere combinate infatti scene di caccia su un lato e di sacrificio sull'altro. Ad ogni modo, qui ci preoccuperemo dell'insieme complesso presentato dalla scena sacrificale. Si tratta di una processione in cui l'organizzazione dello spazio in rapporto agli strumenti del sacrificio solleva diverse difficoltà. Rivolto verso un altare col fuoco acceso, un sacrificatore con ascia per l'uccisione di buoi (*boutypos*) appare nell'atto di compiere il suo ufficio. Il secondo personaggio mutilato dalla lacuna è appunto quello che pone i problemi. La portatrice di cesta (*kanēphoros*) è infatti raffigurata nell'atto

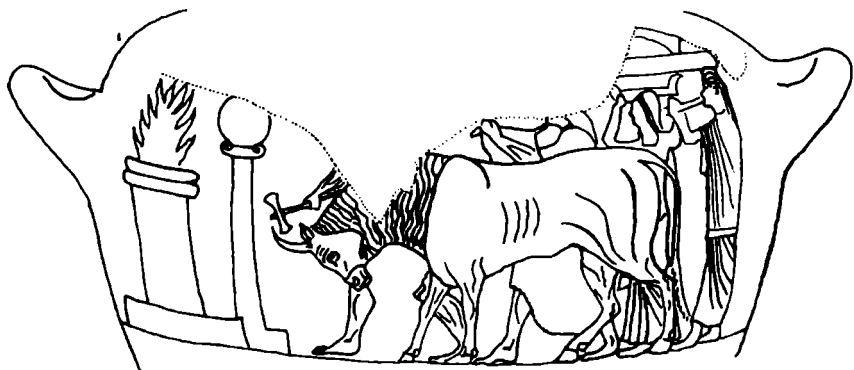



Figura 18
Idria di Cere, Copenaghen, Museo nazionale, 13 567, pubblicata da K. Friis Johansen, «Opuscola romana», vol. 4, pp. 61-81.

di muoversi con il paniere tenuto sulla testa, mentre la flautista suona il suo strumento. Ora, questa disposizione nelle figure non corrisponde con chiarezza al momento rituale. Solo il *boutypos* alla testa del corteo e la flautista che lo chiude sembrano in accordo con questa fase culminante del rito. E gli altri officianti? Malgrado lo schema formale della processione, non sembra trattarsi di una *pompē*. La portatrice di cesta depone il *kanoun*[23] più che trasportarlo, come se la processione fosse ormai terminata. Se l'interpretazione che abbiamo avanzato è corretta, quando il *pelekys*, la doppia ascia (vedi oltre, p. 206), incombe minacciosa, non è più il momento di usare l'acqua, come pensava l'editore del vaso, né di prendere semi dal *kanoun*. Il *kanoun* che sta per essere deposto potrebbe contenere un'offerta di dolci sacri legata alla cremazione delle ossa e degli aromi. Per quel che riguarda il secondo officiante, i suoi strumenti potrebbero avere uno stretto rapporto col sangue effuso dalla vittima. Uno di questi ci sembra infatti chiaramente riconoscibile: uno scifo di grandi dimensioni di cui è visibile un'ansa, mentre l'altra è nascosta dalla mano sinistra del personaggio che sembra tenere il manico della *machaira* con la lama, forse, puntata verso l'alto. In ogni caso è ovvio che non si tratta qui di portare in processione lo strumento con cui verrà sgozzata la vittima – esso infatti deve restare invisibile – ma si tratta piuttosto di mettere in scena gli strumenti della sua morte cruenta. Lo scifo di grandi dimensioni è certo un vaso per il sangue. Nello spazio rigoroso della morte, tra colui

[23] Sulla cesta e le sue raffigurazioni, vedi J. Schelp, *Das Kanoun: der griechische Opferkorb* (Würzburg 1975).

che la dà e colui che la mette in musica, idria e catino sono scomparsi. È il momento in cui, nel rapporto tra l'uomo e la bestia, la violenza sta per rispondere alla dolcezza. Alla mano destra del secondo officiante posata dietro lo scifo sul garrese del bovide corrisponde quella che brandisce il *pelekys*: l'una inverte il significato dell'altra.

5. *Il sangue di un tonno*

Una combinatoria che tenesse conto solo del sistema degli oggetti e non della loro concreta disposizione nell'immagine e nello spazio del rito, non sarebbe, al limite, possibile. Nel corso del processo rituale, i vari spostamenti definiscono rapporti significativi. Nell'immagine del rito, la posizione relativa dei vari oggetti è inseparabile dall'organizzazione dello spazio. L'oinochoe di Boston (fig. 9) mostra il vaso per il sangue a destra e sullo stesso piano del *bōmos*: uno schema iconico del tutto simile, a eccezione di quest'ultimo particolare, si ritrova su un'olpe di Berlino (fig. 19). *Bōmos, trapeza* e *sphageion* sono al loro posto, ma il vaso non si trova sullo stesso piano dell'altare, il quale resta, a sua volta, davanti alla tavola per la divisione delle carni. I pezzi sulla tavola sono assenti, come pure l'albero. La vittima, che è intera, è un enorme pesce, simile a un tonno. Ora come è noto, il sangue di questi animali è particolarmente ab-

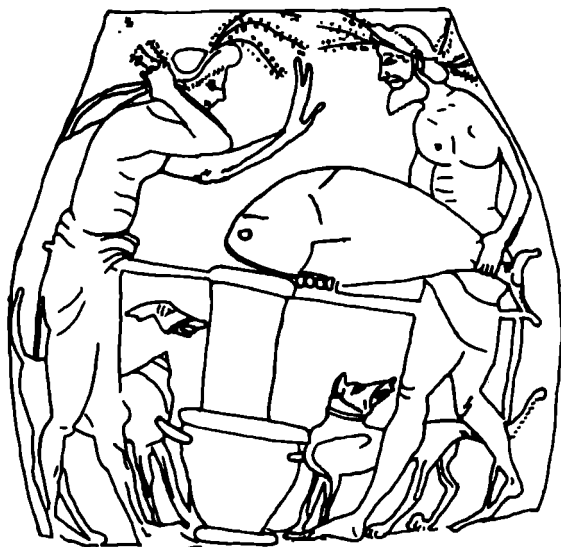



Figura 19
Olpe a figure nere, Berlino, Staatliche Museum 1915, *ABV*, 377/247.

bondante. Così, poiché la testa del pesce, appoggiata sull'altare, si trova all'altezza del recipiente, il fiotto di sangue provocato dal primo colpo di *machaira*, inferto dal personaggio di sinistra, potrà riversarsi liberamente sul *bōmos* e, quindi, colare nello *sphageion*. La disposizione degli elementi nell'immagine non lascia adito a dubbi. Il personaggio di destra impugna il pesce per la coda e lo sostiene dietro le branchie in orizzontale a un'altezza giusta. Le dita che appaiono tra l'animale e la tavola mostrano con evidenza che il pesce viene tenuto sopra la tavola, e non appoggiato ad essa. E visto che non manca niente, nemmeno le corone degli officianti, perché non parlare di «sacrificio del tonno»? Nell'immagine e nella stessa cultura greca, come sistema di rappresentazioni presupposto dalla scena rituale con tutti i suoi segni peculiari, non c'è niente che lo impedisca. Questo sacrificio è, insieme a quello dell'anguilla, il solo che risulti attestato in un rituale cruento di tipo alimentare.[24] Il suo nome specifico è *thynnaion*. Si pone, a questo punto, il problema dello *status* dell'animale, del posto che occupa nella classificazione dei pesci, del suo rapporto con le altre specie sacrificabili. L'immagine mostra, però, come il sangue, indispensabile all'atto religioso, occupi una posizione centrale nella raffigurazione del rito, dove, senza mai apparire in modo diretto, è sempre, comunque, presente. È proprio in virtù del suo sangue che il tonno può morire per gli dèi.[25]

6. *Gli spiedi del ghiottone divino*

Termineremo con una semplice osservazione. Sostenuto dal processo rituale, il sintagma figurativo è una scelta operata tra le innumerevoli possibilità che il *continuum* dell'azione rituale offre alla combinatoria iconica. Questa strategia è di per sé pregnante e ci si può chiedere che significato abbia il sintagma altare/*splanchnoptēs*, personaggio che arrostisce, o la totale assenza nell'iconografia dei mangiatori di *splanchna*. Una volta fissato, il sintagma può assumere un nuovo valore per la sostituzione di uno dei suoi elementi. Così gli spiedi (*obeloi*) hanno un significato diverso a seconda che, in prossimità dell'altare, servano per arrostire i primi pezzi della vittima (*splanchna*), o che invece, coperti di carne dalla punta all'impugnatura, servano a metterla da parte per una

[24] Per l'anguilla, vedi Agatarchide in Ateneo 7.297 d (= *FGrHist* 86 F 5); per il tonno, vedi Antigono di Caristo in Ateneo 7.297 de.

[25] Il lavoro più recente dedicato a questo vaso ribadisce l'interpretazione classica, secondo la quale si tratterebbe di scene della vita quotidiana: scene di pescheria. Vedi peraltro il breve ma utilissimo studio di J. Chamay, *Une scène de la vie quotidienne sur une pelikè du peintre de Sylée*, Genava, vol. 24, 281-89 (1976).

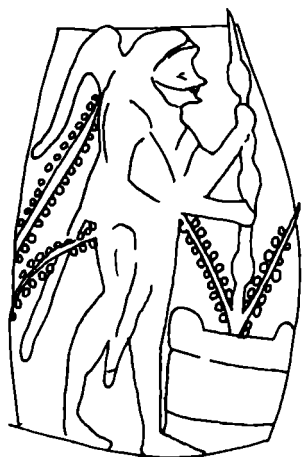



Figura 20
Olpe a figure nere, Parigi, Louvre F 338, *ABV*, 536/35.

futura consumazione. Il personaggio che arrostisce è sempre vicino all'altare, in posizione di spicco. Presso la tavola dove si dividono le carni, molti sono impegnati a riempire *obeloi* per tutta la loro lunghezza. Eracle può arrostire la carne davanti all'altare,[26] ma quando la infilza allo spiedo non è mai davanti alla *trapeza* dove si fanno le parti: egli resta vicino all'altare (fig. 20), come se non facesse mai il giro della tavola dove si depongono i pezzi da dividere perché le carni sono tutte riservate a lui. Su una coppa del Louvre è possibile vederlo con lo spiedo per mettere da parte le carni: ma l'altare, dove l'animale viene ucciso, non c'è.[27] Lo spiedo solitario di Eracle denuncia nell'eroe il ghiottone divino. La sua dieta rivela la difficoltà che egli trova, nel sacrificio come in molte altre occasioni, a comportarsi come gli umani.

Lo spazio dell'immagine in cui il rituale viene «catturato», è dunque da percorrere nella sua totalità. Il suo significato si fa strada di segno in segno, secondo le molteplici possibilità che le procedure combinatorie dell'interprete tentano d'individuare. È chiaro che le serie non sono mai chiuse. È ragionevole sperare che nuove immagini, espresse dalla stessa cultura, sorrette dallo stesso sistema rappresentativo, verranno ad arricchire quest'analisi che, come il *corpus*, rimane sempre aperta. La sola condizione richiesta è che l'immagine sia un luogo di coerenza.

[26] Lekythos a figure nere, New York, Metropolitan Museum 41.162.29, vedi *CVA*, Stati Uniti 8, Fogg Museum and Gallatin Collection, 44/1.

[27] Coppa a figure nere, Parigi, *ABV*, 231/7. La presenza dello spiedo sotto una ridipintura moderna era stata sospettata da Brommer, *Vasenlisten* cit. (2ª ed. 1960) 134/2. Devo all'amicizia di Alain Pasquier la pulitura del vaso e la conferma di questa ipotesi.

5.

«Eugenie» violente
In piene Tesmoforie donne lorde di sangue

Marcel Detienne

Il destino di una donna è racchiuso in questi due nobili titoli: sposa e madre di un cittadino.

Mme de Rémusat, *Essai sur l'éducation des femmes* (Parigi 1824)

Definire lo *status* della donna nello spazio sacrificale significa penetrare, con un percorso indiretto, in un sistema di gesti rituali in cui le abitudini alimentari interferiscono costantemente con la prassi politica, ma dove, in certi punti, la contiguità del culinario e del politico solleva una questione di fondo: la divisione maschile/femminile. Per sorprendere le donne nell'atto di sacrificare e per cogliere al tempo stesso le motivazioni che conducono ad assegnare loro un ruolo senz'altro marginale, nessun contesto rituale è più adatto della festa in onore di Demetra Tesmofora.[1] Riservate esclusivamente alle donne, e più precisamente alle mogli legittime di cittadini, le Tesmoforie assumono nella città greca, a partire almeno dal settimo secolo fino al periodo ellenistico, una funzione politico-religiosa di cui la «razza delle donne»[2] si trova direttamente investita per la sua natura fisiologica e per il privilegio della fecondità. Nel culto dedicato a Demetra Tesmofora, spesso intesa come la Legislatrice, s'intrecciano le contraddizioni di una società e di un sistema di pensiero che relegano deliberatamente il femminile ai confini dello spazio politico-religioso, ma che si vedono costretti, da istanze interne alla propria sfera di valori, ad affidare alle donne un ruolo determinante nella riproduzione dell'intero sistema.

Due racconti, di carattere aneddotico, mettono in scena una strana attività sacrificale, unicamente femminile, che sfocia in entrambi i casi nella violenza, e in una violenza generalizzata. La prima di queste storie narra la disavventura del re di Cirene, Batto, il Fondatore.[3] Un giorno, il

[1] Messa a punto e bibliografia in Burkert (1977) pp. 265-70. Vedi anche H. W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londra 1977) pp. 82-88. Le scoperte archeologiche ed epigrafiche rendono urgente una monografia.

[2] Vedi N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, Arethusa, vol. 11, 43-87 (1978).

[3] Vedi Eliano, fr. 44 Hercher, la cui versione è ripresa parzialmente nella Suda, *s.v.* «thesmophoros» e «sphaktriai». Vedi L. Vitali, *Fonti per la storia della religione cirenaica* (Firenze 1932) pp. 70 e

buon re Batto ha l'ubbia di conoscere i misteri della Tesmofora. E per il piacere dei suoi occhi curiosi, egli fa ricorso alla violenza (*bia*). Le sacerdotesse, in un primo momento, tentano di ammansirlo e di contrastare il suo desiderio. Ma Batto resta irremovibile. Esse si rifiutano tuttavia di far partecipare il re «a ciò che era vietato sentire (*ta aporrēta*) e a ciò che era meglio non vedere (*ha mē idein*)». In compenso, le sacerdotesse lo autorizzavano ad assistere alla prima parte delle cerimonie,[4] parte «che non comprendeva niente di straordinario né per gli spettatori né per gli attori». Ed ecco che cosa si presenta agli occhi di Batto: «Vestite dei loro abiti sacri e completamente possedute dalla iniziazione ai misteri, le sgozzatrici (*sphaktriai*) brandivano le loro spade nude (*xiphē*), col viso e le mani imbrattate dal sangue delle vittime (*hiereia*)». Ma lo spettacolo non dura a lungo: «Tutte insieme, come a un segnale convenuto (*synthēma*), esse si gettano su Batto per strappargli ciò che faceva di lui un uomo (*anēr*)».[5]

Il secondo racconto, meno drammatico, appartiene alla tradizione messenica, ed è riportato da Pausania (4.17.1). È un episodio delle gesta di Aristomene, eroe della resistenza dei messeni all'aggressione spartana. Ad Argila, in Laconia, le donne si sono chiuse nel santuario di Demetra in occasione di una festa che vieta qualsiasi presenza maschile: facili ostaggi per Aristomene e i suoi compagni.[6] Ma ecco, avviene l'imprevisto: le donne, certo con l'aiuto di Demetra, respingono gli assalitori e feriscono la maggior parte dei messeni con gli strumenti sacrificali, i lunghi coltelli per scannare (*machairai*) e gli spiedi (*obeloi*). La disfatta è così completa che Aristomene, la Volpe, l'inafferrabile, atterrato a colpi di torcia, è catturato vivo, e riesce a fuggire nella notte solo grazie alla complicità di una sacerdotessa di Demetra di cui è stato l'amante.

Storie marginali, e dall'aria sospetta: una sembra uscire da un romanzo messenico, l'altra è scandalosa, anzi doppiamente scandalosa.[7] La

136, che conosce soltanto la Suda, come anche F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades* (Parigi 1953) p. 265.

[4] *Ta prōta*, talvolta al genitivo, non permette di ricostruire un calendario preciso delle cerimonie.

[5] L'episodio di Batto non ha dunque alcun rapporto con quelle pratiche in cui è l'uomo stesso a procurarsi la mutilazione, come succede, ad Atene, sull'altare dei dodici dèi, la vigilia della spedizione in Sicilia (Plutarco, *Nicia* 13.3-4), oppure, in forma rituale, nella cerchia di Cibele (vedi Er. Will, *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec*, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Parigi 1960, pp. 95-111).

[6] Gli abitanti di Megara si dirigono verso il capo Colias con l'intenzione di rapire le donne delle migliori famiglie ateniesi: qui infatti le donne si trovano riunite per offrire a Demetra il loro sacrificio tradizionale. Ma la trappola tesa loro da Solone, sostituendo le donne con ragazzini imberbi muniti sotto gli abiti femminili di pugnali nascosti (Plutarco, *Solone* 8.4-5), conferisce a questo episodio una fisionomia diversa. Si ricordi anche l'incidente che vede alle prese i cittadini di Efeso e di Chio (Erodoto 6.16).

[7] I due argomenti sono accennati da Chamoux (*op. cit.*, p. 265) che crede tuttavia di trovare nella storia di Batto l'eco di riti «risalenti a un passato lontano» (p. 266). Era già questa l'opinione di M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen* (1906) (Stoccarda 1957) pp. 324 sg.

maestà e la bianchezza della veste tesmoforica mal si accordano con una scena che evoca lo scatenarsi delle Baccanti. Mogli, madri di famiglia di specchiate virtù non potevano abbandonarsi a una simile aggressione. Quanto a Batto il Fondatore, la sua fama di re saggio e pio basta a smentire l'attendibilità di questa disavventura. Così, il parere degli storici è che «il carattere storico della vicenda è molto dubbio».[8] Ad ogni modo, il contesto dei due racconti rimanda a Demetra, e in entrambi abbiamo a che fare con una violenza esercitata da donne su maschi, usando come armi gli strumenti del sacrificio cruento. Cascami di storia, certo, e per di più rifiutati, carichi però di una suggestione singolare: in primo luogo perché raccontano aspetti insoliti e strani del culinario e del sacrificale, ma anche perché, paradossalmente, accolgono nello stesso quadro una pratica femminile del sacrificio cruento, motivata da un regime alimentare, e una guerra brutale la cui vittima, più o meno degna di pietà, è un intero sesso, bandito dalla comunità femminile. Racconti periferici la cui marginalità si accorda troppo bene con la posizione imposta alle donne nello spazio sacrificale, per non invitare a interrogarla più a fondo.

Nella città greca, come è noto, i marginali hanno un posto di rilievo. Anche senza darne un inventario completo, essi, lo abbiamo visto (sopra, pp. 13-16), possono essere comunque situati tra due poli: quello di chi respinge la carne, il sangue, la pratica del sacrificio, e quello dei cittadini maschi, fruitori a pieno titolo del sistema politico-religioso che integra l'atto sacrificale. Stranieri e meteci rappresentano due categorie meno favorite. I primi non possono accedere agli altari senza la mediazione ufficiale di un cittadino che risponda a loro nome davanti agli dèi e davanti alla comunità locale.[9] I secondi, privi del diritto di sacrificare personalmente, possono però entrare nella cerchia allargata dei commensali e sono, per esempio, ammessi alla ripartizione delle vittime in occasione delle Efestie, la solennità festiva celebrata ad Atene in onore di Atena e di Efesto, potenze tutelari delle attività artigianali (*LSG*, N. 13.25).[10] Ma la categoria più importante dei marginali del sacrificio è costituita dalla popolazione di sesso femminile.

Nell'insieme, in virtù dell'omologia tra potere politico e pratica del sacrificio, il posto riservato alle donne corrisponde perfettamente a quello che esse occupano – o meglio non occupano – nello spazio della città.[11]

[8] Chamoux, *loc. cit.*

[9] Vedi P. Gauthier, *Symbola: les étrangers et la justice dans les cités grecques* (Nancy 1972) pp. 45-47; vedi anche Casabona (1966) pp. 108 sg.

[10] Nel demo degli Scambonidi (*LSG*, N. 10.7-10), i meteci ricevono una porzione di tre oboli, nell'*agora*. A Coo (*LSG*, N. 98.10), essi partecipano, insieme agli affrancati, al banchetto che fa seguito al sacrificio offerto dalla città.

[11] Vedi D. M. Schaps, *Women's Rights in Ancient Greece* (Londra 1979).

Prive dei diritti politici riservati ai cittadini di sesso maschile, le donne sono tenute lontano dagli altari, dalla carne e dal sangue. Ricordiamo che all'interno della sfera sacrificale si possono distinguere almeno tre livelli di partecipazione: la cerchia allargata di coloro che sono ammessi a consumare le carni della vittima; quella più ristretta di coloro che si dividono i visceri arrostiti allo spiedo; e infine la figura stessa del sacrificante sacrificatore, che impugna il coltello per sgozzare l'animale da offrire agli dèi. In quali casi e a quali condizioni le donne abbiano diritto alle carni è stabilito di volta in volta dai regolamenti cultuali. Così a Taso, nelle cerimonie celebrate ogni due anni in onore di Atena detta Patrōia, legata alle famiglie dei fondatori venuti da Paro, «le donne sposate partecipano anche alla distribuzione delle parti».[12] Tale clausola sembra riferirsi alle sole mogli (*gynaikes*) e, in primo luogo, alle mogli dei cittadini membri di quelle «patrie» che stanno qui al posto delle tribù e delle fratrie. La restrizione è ancora più esplicita nel più antico regolamento attico relativo agli orgeoni (*LSG Suppl.*, N. 20.17-23),[13] ai membri cioè delle confraternite religiose, in cui è fissato il modo di ripartire le carni sacrificali: agli orgeoni presenti, una porzione; ai loro figli, mezza porzione; alle loro mogli, quelle che sono libere (*eleutherai*), una parte uguale (*isaia*); alle loro figlie, una porzione non inferiore alla metà.[14] Ultimo particolare: la porzione di carne destinata alla moglie viene consegnata al marito (*anēr*). L'uguaglianza delle donne di fronte alla carne è quindi soggetta a due condizioni che definiscono bene i diritti politici delle donne libere che sono anche mogli legittime: nella gerarchia esse vengono al terzo posto, dopo i maschi, padre e figlio; e il marito fa da intermediario tra la moglie e la vittima. Come in tribunale hanno bisogno, non diversamente dai meteci, di qualcuno che le rappresenti,[15] così le donne sono ammesse nella cerchia allargata dei commensali solo attraverso la mediazione di qualcuno che goda di pieni diritti.

Rispetto al sacrificio, soprattutto cruento, la donna greca è minorenne, perché il regime delle carni alimentari è uno specchio fedele della prassi politica. Naturalmente, ci sono eccezioni: nel calendario del demo di Erchia, in Attica, in occasione di un sacrificio offerto da una sacerdotessa

[12] Iscrizione pubblicata da C. Rolley, *Le sanctuaire des dieux patrōoi et le Thesmophorion de Thasos*, *BCH*, vol. 89, 441 sgg. (1965). L'interpretazione che noi adottiamo è quella proposta da Casabona (1966) pp. 349 sg.

[13] Vedi anche le osservazioni di W. S. Ferguson, *The Attic Orgeones*, Harvard Theological Review, vol. 37, 73-77 (1944); *Orgeonika*, in *Commemorative Studies in Honor of T. L. Shear*, Hesperia, suppl. 8 (Baltimora e Atene 1949) pp. 130 sg.

[14] Alla riga 21, il regolamento prevede anche il caso di un'ancella, una sola per famiglia, che riceve la stessa porzione della figlia.

[15] Quando le donne si mettono ad amministrare la giustizia è il mondo alla rovescia: vedi Eforo, in Strabone 9.2.2-5 = *FGrHist* 70 F 119 Jacoby.

a Semele e a Dioniso, le parti della vittima, una capra, vengono ripartite tra le donne e consumate sul posto.[16] In questo caso il predominio dell'elemento femminile dipende dallo stretto legame che si stabilisce tra Dioniso e sua madre.[17] Ad esempio è quello delle feste di Era a Olimpia, le Eree organizzate dal collegio delle sedici donne dell'Elide (Pausania 5.16.2-4): nelle prove di velocità riservate alle ragazze, divise in tre categorie secondo l'età,[18] le vincitrici di ogni gara disputata nello stadio ricevono una corona di ulivo[19] e una porzione della vacca sacrificata in onore di Era (*boos moiran tethymenēs tēi Hērai*). Coi capelli sciolti e una corta tunica che lascia scoperte le spalle e le ginocchia, le adolescenti di Olimpia godono, nelle gare di corsa, degli stessi privilegi che spettano agli atleti maschi. Il diritto alle carni sacrificali fa tutt'uno, in questo caso, coi valori «maschili» tradizionalmente associati alla gara di corsa.

Questa estensione alla sfera femminile di valori virili e guerrieri rende conto anche del ruolo riservato alle donne nel rituale di Tegea (Pausania 8.48.4-5).[20] Sotto il segno di Ares, detto Gynaikothoinas perché presiede qui il banchetto delle donne, le mogli dei cittadini sacrificano al dio della guerra, la cui statua si erge nell'*agora*, in ricordo della vittoria riportata, un tempo, sui guerrieri di Sparta: quel giorno le donne di Ares non concedono ai maschi alcuna porzione di carne, ma relegano i mariti ai margini del sacrificio e li ammettono al rito in qualità di semplici spettatori,[21] rovesciando, almeno per un giorno all'anno, i ruoli tradizionali. Occorre dunque distinguere: negli ultimi due casi abbiamo a che fare con virtù virili o guerriere, nel primo invece è lo stesso dionisismo a far prevalere i valori del mondo femminile, in funzione, qui come altrove, sovversiva.

[16] Vedi G. Daux, *La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique* (*Erchia*), *BCH*, vol. 87, 606 (A, 44-51), 609 (Δ, 33-40) (1963), con i rispettivi commenti alle pp. 617 e 619. Sul ruolo dell'elemento femminile nel movimento dionisiaco rimandiamo, oltre ai dati raccolti da K. Kerényi, *Dionysos: an Arthetypal Image of Indestructible Life*, trad. ingl. (Princeton e Londra 1976) p. 443, *s.v.* «Women», anche alle indicazioni (assai provvisorie) in Detienne (1977) pp. 150, 153 e Id., *Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme*, in *Orfismo in Magna Grecia: Atti del 14° Convegno (1974) sulla Magna Grecia* (Napoli 1978) pp. 70-79.

[17] Vedi P. Boyancé, *Dionysos et Sémélé*, Rendiconti della pontificia Accademia romana di Archeologia, vol. 38, 79 (1965-66); nonché W.F. Otto, *Dionysos: le mythe et le culte* (1933), trad. fr. (Parigi 1969) pp. 180-97.

[18] Le classi femminili di età, in rapporto a un sistema di iniziazione «tribale», sono al centro dell'importante libro di C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque* (Roma 1977) vol. 1, in particolare pp. 277-304 e 441-43.

[19] La corona di ulivo, il *kotinos* portato dal paese degli iperborei, era stata conferita da Eracle, il Cureta, al vincitore della prima prova di corsa a Olimpia (Pausania 5.7.7). Vedi M. Detienne, *L'olivier: un mythe politico-religieux*, Revue de l'Histoire des Religions, vol. 3, 5-23 (1970).

[20] Due punti sono degni di nota: anzitutto, queste «guerriere» non sono delle *parthenoi*, bensì delle mogli, in secondo luogo nessuno scambio di abiti sanziona lo scambio dei rispettivi ruoli.

[21] Se, in questo caso particolare, la prospettiva sacrificale orienta le nostre osservazioni, il rituale di Tegea va inquadrato nel rapporto tra Ares (più che la guerra) e certi valori femminili.

Si tratta, ad ogni modo, di eccezioni che confermano il monopolio maschile nella sfera del sacrificio cruento e dell'alimentazione carnea. Tenute lontano dalla carne, le donne greche non sembrano affatto autorizzate a maneggiare quegli arnesi che, per la loro funzione culinaria, attribuiremmo naturalmente al mondo domestico e femminile. Le donne non hanno diritto né al calderone né allo spiedo né al coltello.[22] Nei sacrifici pubblici gli spiedi per arrostire sono perlopiù in mano agli efebi, mentre i coltelli e le asce sono affidati di solito a uomini adulti; quanto al calderone in cui si fanno lessare i pezzi della vittima, spesso associato, sul piano simbolico, al ventre femminile,[23] esso non implica, in realtà, la presenza della donna. La carne e il sacrificio cruento sono insomma un affare da uomini,[24] tant'è vero che per molto tempo si è ritenuto che il solo tipo di offerte in uso nelle Tesmoforie fosse di natura vegetale, senza carne né sangue. Da Nilsson e Festugière,[25] si ritiene in genere che il «sacrificio» compiuto l'ultimo giorno, dopo il digiuno e il dissotterramento dei porcellini putrefatti nelle fessure del terreno, consista di cereali e di dolci: grani d'orzo, di frumento, crudi o lessati, fichi secchi, olio, vino, miele, grani di sesamo cotti, semi di papavero, aglio e formaggi.[26] A queste devote di Demetra in ritiro per tre giorni interi sembrerebbe convenire un certo vegetarianismo,[27] confermato d'altronde da una festa delle sementi che assegna all'altare il ruolo discreto di tavola su cui ogni

[22] Pani, gallette, paste dolci, ciceoni sono cose da donne, confinate nella casa: vedi P. Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, diss. (Utrecht 1922) p. 32. Il forno, la padella per rosolare i cereali, i bracieri portatili fanno parte della panoplia mobile ma domestica di cui le donne, insieme agli schiavi, sono responsabili: il materiale è recensito in B. A. Sparkes, *The Greek Kitchen*, Journal of Hellenic Studies, vol. 82, 121-37 (1962); vol. 85, 162 sg. (1965); per il «mondo omerico» vedi G. Burns, *Küchenwesen und Mahlzeiten* (Gottinga 1970). In genere, tuttavia, le case greche non sono attrezzate per preparare le carni delle vittime sacrificali: vedi V. Svoronos-Hadjimichalis, *Fosses à rôtir dans les demeures helléniques du IVème siècle av. J. C.*, Hellénisme contemporain, vol. 10, 106-24 (1956). Lo spazio della cucina sacrificale non è né privato né domestico (i buoi interi cotti nel forno da pane sono, per Aristofane, un'usanza barbarica: vedi *Acarnesi* 85-87); esso si organizza, intorno ai santuari e agli edifici pubblici, specie se destinati ai banchetti: vedi per esempio G. Roux, *Salles de banquets à Delos*, *BCH* suppl. 1 *Etudes déliennes* (1973) pp. 525-54; S. G. Miller, *The Prytaneion: Its Function and Architectural Form* (Berkeley e Los Angeles 1978).

[23] Che la donna sia cattiva cuoca non impedisce la stretta associazione tra il simbolismo culinario e il corpo femminile: così il ventre è un calderone e il sesso un forno per il pane (Erodoto 1.59 e 5.92.3) o un buco di cucina, un camino nero di fumo: vedi J. Taillardat, *Les images d'Aristophane* (Parigi, 2ª ed. 1965) pp. 76 sg.

[24] Così nel *Discolo* (vv. 456 sgg.) di Menandro il sacrificio a Pan è offerto da donne, ma gli officianti che si occupano di condurre la vittima e di trovare il calderone, sono dei *mageiroi*.

[25] Vedi A. J. Festugière, *La Grèce: religion*, in M. Gorce e R. Mortier (a cura di), *Histoire générale des religions* (Parigi 1944) vol. 2, p. 71.

[26] L'enumerazione riproduce pressappoco quella di un decreto di un demo di Colargo (334/333 a. C.), pubblicato da E. Michon, *Un décret du dème de Cholargos rélatif aux Thesmophories*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, vol. 13, 1-24 (1923) (*LSG Suppl.*, N. 124).

[27] Analogamente, il carattere esclusivamente femminile della festa rischiava di lasciare in ombra la dimensione politica delle Tesmoforie.

moglie viene a prelevare una parte delle carogne portate dalle donne addette al dissotterramento (*antlētēriai*) per mescolarle alle sementi del prossimo raccolto.[28]

Ora, questa lettura delle Tesmoforie come festa «vegetariana», tra sementi nauseabonde e matrone vestite di bianco, lascia in ombra tutto un aspetto del rituale di Demetra in cui il ruolo della carne e del sangue risulta con chiarezza da varie testimonianze, disperse ma convergenti.[29] C'è ad esempio un'usanza anomala che Plutarco riferisce sotto il titolo di *Questione greca* (*Moralia* 298 bc): perché a Eretria le donne delle Tesmoforie fanno cuocere le carni al sole invece di arrostirle sul fuoco? Altra anomalia: le donne di Eretria non invocano Calligenia, la potenza del terzo giorno. La ragione addotta da Plutarco è che queste donne, prigioniere di Agamennone al ritorno da Troia, approfittano del passaggio di un battello per fuggire nel bel mezzo del rito senza aver tempo di arrostire le carni delle vittime. Ma l'interesse del brano di Plutarco sta nel fatto di testimoniare, in negativo, l'esistenza nelle Tesmoforie di un sacrificio cruento, che aveva luogo dopo il digiuno del terzo giorno, al momento di invocare gioiosamente Calligenia.[30] Da uno scolio alle *Rane* di Aristofane apprendiamo poi che le donne delle Tesmoforie sono carnivore (*kreophagein*) e sgozzano dei maiali (*choirosphagein*), cosa confermata dagli archivi sacri di Delo. Tra il 314 e il 166 a. C., la contabilità degli ieropei riserva una rubrica all'acquisto delle vittime destinate alle Tesmoforie: scrofa gravida per Demetra, porci per Core, per Zeus Eubuleo e per purificare il Tesmoforio. Come ha dimostrato Philippe Bruneau (1970, pp. 285-90) nel suo riesame della documentazione delia, è previsto che le sacerdotesse di Demetra ricevano una certa somma di denaro per nutrire queste vittime, e che dispongano di tutto il necessario per cucinare, con olio, frutta e salsiccette, oltre a carbone e legna per cuocere le carni. Lo stesso Bruneau (1970, p. 288) ha dimostrato inoltre che si devono distinguere due usi «tesmoforici» del maiale come vittima sacrificale. Il primo consiste nel far cadere l'animale dentro una fenditura del terreno:[31] gesto rituale

[28] Scolii a Luciano, p. 276. 3-28 Rabe. Sul rito del *megarismos* e la sua collocazione al primo giorno delle Tesmoforie, anziché in occasione delle Scire, vedi Burkert (1972) pp. 184 e 285 nota 43. Evidentemente, i resti putrefatti sono quelli dell'anno precedente.

[29] In contrasto con L. Deubner, Bruneau (1970, pp. 285-90) ha mostrato, per Delo, l'importanza dei sacrifici cruenti nelle Tesmoforie. Anche Burkert (1977, pp. 368 sg.) insiste sull'aspetto cruento della festa, accennando di passaggio ai due racconti che noi analizziamo; la sua attenzione però è rivolta, più che alla figura della donna sgozzatrice, al melograno e ai grani «color sangue» che cadono al suolo.

[30] Calligenia è a volte la Terra, a volte la nutrice (*trophos*) di Demetra, a meno che non sia la sua sacerdotessa o un'ancella: vedi Apollodoro d'Atene, *FGrHist* 224 F 141 Jacoby.

[31] Sui *megara* (fenditure), il rito del *megarizein* e le diverse interpretazioni del *megaron*, vedi A. J. Festugière, *Deux notes sur le* De Iside *de Plutarque* (1959), in *Etudes de religion grecque et hellénistique* (Parigi 1972) pp. 173-77; N. Kontoleon, *Megaron*, in *Melanges O. et M. Merlier* (Atene 1956)

documentato in una lekythos ateniese dove una donna si china verso il suolo tenendo con la sinistra un cesto colmo di paste dolci, mentre, con la destra, tiene un porcellino sospeso per la coda, un attimo prima di lasciarlo cadere in fondo alla voragine.[32] Analogamente, numerose statuette dedicate da donne, provenienti da santuari sicelioti, rappresentano una donna con una torcia nella mano destra e un maialino sospeso a testa in giù, all'estremità del braccio sinistro.[33] Il primo tipo di vittima non deve essere sgozzato: esso viene gettato, scaraventato nelle viscere della terra, dove sparisce come i suoi congeneri del tempo di Eubuleo inghiottiti dalla fessura aperta dal dio rapitore di Persefone. L'animale è condannato a marcire: il suo sangue non scorre né sulla terra né sull'altare, e la sua carne è sottratta alla consumazione come anche alla furia del fuoco culinario. Nell'altro caso, invece, la vittima, trattata secondo la prassi del sacrificio, è sottoposta al solito regime alimentare: il materiale documentario registra con minuzia gli ingredienti del rito, dalla batteria di cucina agli ultimi condimenti (Bruneau, 1970, pp. 288 sg.).

A questi dati epigrafici si aggiunge la testimonianza di Aristofane nelle *Tesmoforiazuse*. Mandato da Euripide per sventare i piani delle donne decise a rovinarlo, il Parente compiacente venuto in aiuto del poeta misogino, vedendosi smascherato nel pieno delle Tesmoforie, non ha altra risorsa che prendere in ostaggio un neonato, strappandolo alla madre. Egli minaccia di sgozzarlo, accanto alle vittime, sull'altare: «Proprio qui, sulle ossa delle cosce (i *mēria* degli animali sacrificati), lo colpirò con questo coltello (*machaira*), e il suo sangue inonderà l'altare» (vv. 692-95).[34] E quando, fuori di sé, sgozza il malcapitato lattante che è, in realtà, un otre di vino fasciato come un neonato, la madre in lacrime reclama il

vol. 1, pp. 293-316; A. Heinrichs, *Megaron im Orakel des Apollon*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, vol. 4, 30-37 (1969); B.C. Dietrich, *A Religious Function of the Megaron*, Rivista storica dell'Antichità, vol. 3, 1-12 (1973); Bruneau (1970) p. 276.

[32] Lekytos 1695, Museo nazionale di Atene, riprodotta in L. Deubner, *Attische Feste* (1932) (Berlino 1956) tav. 2, che situa la scena nelle Scire (p. 44). Ma niente fa pensare che l'animale venga sgozzato, né prima di essere «lanciato» (vedi Pausania 9.8.1 e Clemente Alessandrino, *Protrettico* 2.17.1), né al momento del lancio. Tutta questa fase si svolge nel segno della putrefazione e della terra, e l'altare stesso servirà da tavola per deporre i resti ritrovati dalle donne addette al loro dissotterramento.

[33] Vedi per esempio G. Voza, in «Archeologia nella Sicilia sudorientale» (Napoli 1973) NN. 395 e 397, tav. 41. Tra i santuari sicelioti si può ricordare quello di Eloro, dove sono state inventariate fosse sacrificali, statuette di terracotta, resti di vittime animali. Ritrovamenti analoghi si sono avuti, per la Sardegna, nel santuario di Santa Maria di Pula (Cagliari), dove i maiali raffigurati sono morfologicamente molto vicini ai cinghiali: per una sommaria pubblicazione del materiale, vedi G. Pesce, Notizie degli Scavi (1974) pp. 506-13. Assai notevoli sono gli ex voto del Tesmoforio di Taso, dove le due metà della bestia sventrata appaiono divaricate per mostrare le interiora, tutta la geografia intima del maiale o della scrofa: vedi C. Rolley, *BCH*, vol. 89, 470 sg., figg. 30 sg. (1965).

[34] I dolciumi (*popana*) contenuti nel cesto (*kistē*), portato dalla schiava tracia all'inizio delle *Tesmoforiazuse* (vv. 284 sg.) sono destinati a questo sacrificio cruento.

vaso (*sphageion*) per raccogliere il prezioso liquore (vv. 754 sg.). La scena sarebbe priva di effetto comico se nello spazio rituale delle Tesmoforie il sangue non avesse un ruolo preciso. Il coltello, il vaso per il sangue, l'altare, le ossa lunghe riservate agli dèi, la pelle destinata alla sacerdotessa (v. 758),[35] sono tutti segni che rimandano al sacrificio alimentare, nel quadro delle Tesmoforie del quinto secolo.

A questo punto ci si chiede in che misura si possa considerare eccezionale un sacrificio cruento compiuto da mani femminili entro uno spazio, rituale e alimentare, dove ogni presenza maschile è interdetta.[36] Le disavventure attribuite a Batto e Aristomene potrebbero rispecchiare una prassi sacrificale insolita, «gestita» da sole donne, e in circostanze così peculiari da riproporne, per effetto di contrasto, la condizione marginale: priva dei pieni diritti al banchetto «politico», la donna assumerebbe, in questo rituale «eccessivo», un comportamento aberrante che la fa apparire, coperta di sangue, nelle vesti di «sgozzatrice» di uomini.

Tenute a distanza dalla carne, le donne greche non sono per questo escluse dalla sfera sacrificale. Nei demi, nelle città, le cariche sacerdotali sono loro accessibili, e anzi in alcuni casi sono riservate alle donne.[37] Divinità come Aglauro, Artemide, Atena o Demetra hanno bisogno di sacerdotesse, e queste funzioni sacerdotali implicano nella città obblighi e cariche che conferiscono il rango di «magistrati»: amministrare fondi, mantenere rapporti con l'assemblea o con i magistrati in carica. Così le sacerdotesse di Atena possono promuovere un'azione giudiziaria, presentarsi davanti al Consiglio dei Cinquecento, ottenere determinate onorificenze. Due esempi. Ad Atene, la moglie dell'arconte re, garante delle tradizioni religiose nella città, porta il titolo di «basilinna» (regina).[38] Ella deve essere ateniese, essersi sposata «vergine» e non aver conosciuto altro uomo prima del suo sposo regale; assistita da quattordici dame d'onore, le «anziane» (*gerarai*), essa compie in occasione delle Antesterie, festa del ritorno della primavera, sacrifici e riti segreti in nome e a favore della

[35] Alla sacerdotessa che offre e compie il sacrificio di sangue. Ma la presenza di un coltello non è sufficiente a identificare chi lo maneggia. La stessa osservazione vale per i coltelli sacrificali trovati a Bitalemi (Gela) nel santuario di Demetra Tesmofora, scavato da P. Orlandini: vedi Kokalos, vol. 12, 8-35, tav. 25/3 (1966).

[36] Vedi Aristofane, *Tesmoforiazuse* 1150 sg. Burkert (1977, p. 370 note 51 e 53) ricorda che a Paro il culto della Tesmofora è amministrato da sacerdoti maschi, i Cabarni, mentre a Corinto gli scavi americani hanno portato alla luce statue di ragazzini recanti offerte, erette nel santuario di Demetra.

[37] Vedi J. Martha, *Les sacerdoces athéniens* (Parigi 1881). Il vecchio libro di Adrian, *Die Priesterinnen der Griechen* (Francoforte 1822) non ha ispirato nessuno studio recente. Osservazioni a volte interessanti si trovano in L. R. Farnell, *Sociological Hypotheses Concerning the Position of Women in Ancient Religion*, Archiv für Religionswissenschaft, vol. 7, 70-94 (1904).

[38] Vedi Martha, *op. cit.*, pp. 20-33.

città intera (Demostene, *Contro Neera* 73-75).[39] A Perge, in Panfilia, nel santuario di Artemide Pergea, divinità «poliade», la carica sacerdotale doveva essere esercitata da una donna, cittadina (*astē*), residente nella città (*asty*), nata da genitori abitanti nella città da tre generazioni in linea paterna e materna (*LSA*, N. 73, terzo secolo a.C.).[40] Sacerdotessa a vita, ella s'incarica di tutti i sacrifici pubblici e privati, e ad ogni luna nuova deve sacrificare «per la salvezza della città». Di ogni vittima offerta in un sacrificio pubblico ella riceve la parte di prima scelta, «una coscia e le parti attribuite in più». Ma soprattutto, ogni anno, il 12 del mese detto Eracleone, la sacerdotessa di Artemide Pergea celebra il grande sacrificio ufficiale di cui sono responsabili i pritani, ma la cui esecuzione è affidata alle mogli di questi magistrati. Il regolamento prevede una «parte uguale» (*isomoiros*: *LSA*, N. 73.21) per la sacerdotessa e per le mogli dei pritani incaricati del sacrificio. Godendo di uguali diritti le donne sono qui in posizione di «comangiatrici» di carne, al posto dei loro mariti che sono, in questo momento dell'anno, i cittadini investiti di un potere politico. Ma qui non si tratta più soltanto di avere accesso alla carne: la posta in gioco è più alta, poiché, raggruppate intorno alla sacerdotessa di Artemide Pergea, le donne occupano tutto lo spazio del sacrificio. Sacrificio *politico* il cui riferimento alla città è triplice: funzione «poliade» di Artemide; appartenenza della sacerdotessa alla *polis* lungo un arco di tre generazioni; commensalità riservata alle mogli legittime, e qui vicarie, dei cittadini più direttamente coinvolti nella direzione politica della città. Tramite una potenza divina che privilegia il sesso femminile nelle sue cariche sacerdotali e nel suo rituale, la fisionomia politica della donna esce dall'ombra per la durata effimera di una festa, ma di una festa collettiva e pubblica, occupando l'intero spazio ufficiale del sacrificio cruento.

Nel caso dell'Artemide di Panfilia, ancora più nettamente che per le Antesterie ateniesi, l'autorità sacrificale delle donne si afferma in piena luce nel quadro istituzionale della città, dove il diritto d'immolare ritualmente delle vittime animali e di ripartirsi le loro carni fa tutt'uno con l'esercizio di un potere religioso e politico reale, anche se questo potere appare nella forma indiretta di un vicariato. Come nel regolamento degli orgeoni attici le donne libere possono accedere alla consumazione ugualitaria delle carni solo attraverso la mediazione del marito, così nel santuario di Artemide le donne di Perge sono autorizzate al sacrificio solo per delega provvisoria dei diritti politici riconosciuti ai loro mariti pritani.

[39] Vedi H. Jeanmaire, *Dioniso: religione e cultura in Grecia* (1951), trad. it. (Torino 1972) pp. 49 sg.; Burkert (1977) pp. 361-64.

[40] Vedi anche le analisi di L. Robert, *Hellenica*, vol. 5 (Parigi 1948) pp. 64-69; J. e L. Robert, Bulletin épigraphique (1951) N. 55, pp. 144 sg.

Questa dimensione politica delle donne al sacrificio appare ancor meglio nel rituale delle Tesmoforie: sia per lo *status* di coloro che sono ammesse a festeggiare Demetra Tesmofora, sia per i vari riferimenti ai luoghi del potere, sia soprattutto per l'intenzione politico-religiosa che orienta l'intero rituale. Se gli uomini sono esclusi in blocco dalle Tesmoforie, non tutte le donne vi sono ammesse. Così ad esempio le schiave non possono entrare nel tempio né vedere ciò che vi accade (Aristofane, *Tesmoforiazuse* 293 sg.; Iseo 6.49 sg.).[41] D'altra parte, alle fanciulle (*parthenoi*) non è consentito di assistere alle cerimonie di Demetra prima – come dice Callimaco (fr. 63 Pfeiffer) – che lo sposo (*posis*) abbia consumato l'unione nuziale.[42] Quanto alle cortigiane, in epoca classica la loro presenza in tale assemblea sarebbe uno scandalo (Lisia 1.19). Nel vocabolario compassato degli oratori, la donna che si reca alle Tesmoforie possiede due qualità: è cittadina (*astē*) e sposa legittima (*engyētē*).[43] Demetra Tesmofora recluta le sue adepte tra le donne più direttamente coinvolte negli affari della città: per nascita o per matrimonio. Sono le «eugenie» (*eugeneis*), donne di nobili natali e di eccellente educazione.[44]

In più occasioni il potere maschile confessa la sua connivenza con la Tesmofora. Non tanto perché alcuni magistrati della città sono incaricati di far rispettare i regolamenti in vigore nei santuari, che si tratti del demarco al Pireo, o del primo magistrato, chiamato demiurgo, in Arcadia;[45] quanto perché, in alcune città, la sfera d'influenza di Demetra ha un forte significato politico. Si arriva, in certi casi, a una «coabitazione» vera e propria, come a Tebe, dove Cadmo, il fondatore, e i suoi discendenti

[41] In altre parole, i maschi, in questa festa, sono trattati come schiavi, cosa che indurrebbe a prolungare le «variazioni» scritte da P. Vidal-Naquet, *Schiavitù e ginecocrazia nella tradizione, nel mito e nell'utopia* (1970), trad. it. in L. Sichirollo (a cura di), *Schiavitù antica e moderna* (Napoli 1977) pp. 117-36.

[42] Meno importante, per l'epoca classica, la testimonianza di Luciano, *Dialoghi delle cortigiane* 2.1, ripresa, ad esempio, anche da Burkert (1977) p. 365 nota 6.

[43] Vedi Iseo 8.19 sg., 3.80 (*gamētē*), con le osservazioni di Detienne (1972) pp. 104 sg.

[44] *Eugeneis gynaikes*, come la chiama Aristofane, *Tesmoforiazuse* 330. È proprio l'assemblea delle «eugenie», le donne delle migliori famiglie, chiamate anche *gynaikes eleutherai*: vedi Ferguson, *Orgeonika* cit., p. 131 nota 2. D'altronde, più lo sposo è ricco, più è verosimile che sua moglie ottenga l'onore di offrire, come una liturgia, il banchetto delle Tesmoforie (*hestian*: Iseo 3.80). Per la «nobiltà» e i suoi valori vedi le analisi di J. Brunschwig sul trattato aristotelico *Della nobiltà*, nel volume collettivo a cura di P.M. Schuhl, *Aristote: De la richesse* ecc. (Parigi 1968) pp. 81-98.

[45] *IG* II², 1177 (quarto secolo a.C.); *LSG Suppl.*, N. 32 (quinto secolo a.C.; apre la serie dei documenti relativi all'interdizione di abiti lussuosi, di gioielli o di ornamenti nel recinto dei santuari di Demetra). In un regolamento di Arcesine di Amorgo (quarto secolo a.C.), Demetra è designata come *dēmotelēs:* potenza divina «a spese dello Stato» (vedi Erodoto 6.56). La sua sacerdotessa ha il diritto d'intentare una causa davanti ai pritani per un certo delitto, che sulla pietra non riusciamo a decifrare (*LSG*, N. 102.4-7). Così, non è privo di significato il fatto, che la sola donna ammessa ai giochi di Olimpia sia la sacerdotessa di Demetra Camine (Pausania 6.20.9), modello di donna teoro che ispira una tradizione efesia: vedi L. Robert, *Les femmes théores à Ephèse,* Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres (1974) pp. 176-81.

alloggiavano un tempo nel santuario della Tesmofora, raffigurata da una statua immersa nel suolo fino al seno e simboleggiante, nella casa reale di Tebe, la terra coltivata da cui vengono i frutti e in cui spuntano e crescono i giovani (Pausania 9.16.5).[46] A Taso, il Tesmoforio racchiude nel suo recinto le potenze «politiche» per eccellenza: Zeus, Artemide, Atena e le Ninfe «dalla chioma tagliata», tutte divinità a cui venivano a rendere omaggio le grandi famiglie, le *patrai*, giunte un tempo da Paro per colonizzare l'isola di Taso sotto il patrocinio di Demetra e del suo clero.[47]

Più in generale, è l'intenzione stessa del rituale tesmoforico a iscriverlo nel cuore politico della città (Detienne, 1972, pp. 136-54). Celebrata nel mese di Pianepsione, in ottobre-novembre, tempo dell'aratura e della semina, la festa di Demetra si conclude nel segno di Calligenia: mescolate alle carni putrefatte dei maiali sull'altare, le sementi diventano fertili, mentre, di nascosto, le donne manipolano figurine di pasta dura, imitazioni di serpenti e organi sessuali, maschili e femminili. Un commentatore antico a cui dobbiamo gran parte delle nostre informazioni, insiste sulla doppia finalità del rituale: nascita (*genesis*) dei frutti e semina (*spora*) di uomini (scolii a Luciano, p. 276.14-8 e p. 280 Rabe). E questa inversione metaforica mostra come siano intrecciati i due piani, quello vegetale e quello umano, che convergono nella parola greca per «seme», *sperma* (Detienne, 1972, p. 179, *s.v.*). Le donne riunite alle Tesmoforie sono incaricate di una missione essenziale, ed è per questo che il rituale si preoccupa con tanta cura di distinguere le donne «legittime» da quelle che non lo sono. Con l'aiuto e sull'esempio di Demetra, la donna madre che privilegia la relazione con la figlia, le Tesmofore devono riprodurre la città, l'intero corpo politico, sia sul piano umano, generando figli legittimi, sia sul piano della sua economia agricola, per mezzo di sementi feconde. Calligenia, la Bella Nascita, esprime dunque il duplice augurio di figli fiorenti e di cibi che ne assicurino la sussistenza.[48]

[46] Vedi F. Vian, *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes* (Parigi 1963) pp. 135-39.

[47] Vedi C. Rolley, *BCH*, vol. 89, 441-83 (1965), con le osservazioni sulle «grandi famiglie» di J. Pouilloux, in «Archiloque: entretiens sur l'antiquité classique» (Vandoeuvres e Ginevra 1964) p. 23. L'intera faccenda di Milziade, a Paro, che chiama in causa una sacerdotessa di Demetra e il suo tradimento, sembra proprio indicare che la sorte della città è legata, nel modo più stretto, al santuario della Tesmofora (Erodoto 6.134 sg.). D'altronde, l'*Inno a Demetra* di Callimaco mostra una processione che si svolge secondo un tracciato «cirenaico», tra due templi della dea, l'uno situato nell'*agora*, e l'altro fuori della città: vedi C. Meillier, *Callimaque, hymnes V et VI: texte, traduction et commentaire*, tesi (Parigi 1971) pp. 154 sg. (dattiloscritto presso la Biblioteca della Sorbona).

[48] L'interpretazione di *thesmos* è assai controversa e oscilla tra un significato «materiale» (resti di porcellini, semi, «contenitori» di vario genere: Anacreonte, fr. 406 Page; *Odissea* 23.296) e un significato astratto di «prescrizioni» (in base agli usi di *thesmia* e di *thesmoi*, nel vocabolario politico e costituzionale). Vedi ad esempio H. Jeanmaire, *Couroi et courètes* (Lilla 1935) pp. 305 sg.; Annuaire de l'Ecole pratique des hautes Etudes, Sciences religieuses (1952-53) pp. 40 sg.; H. W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londra 1977) pp. 83 sg. Documentazione che è forse necessario riprendere, dopo gli epigrammi analizzati da G. Manganaro, *Due epigrafi rinvenute a Egina*, *ASAA*, voll. 37-38, 421-27 (1959-60), dove *thesmia* sembra designare gli *hiera*, gli oggetti sacri.

Una simile posta in gioco non è priva d'incidenza sull'organizzazione della festa. Tutto un vocabolario di natura politica serve a precisare lo *status* sociale del gruppo formato dalle mogli cittadine, che appare dotato di un'autonomia provvisoria (essa dura il tempo della festa), ma non meno sicura, poiché in quei tre giorni nessuna presenza maschile, nessuna ombra di cittadino turba la società delle donne. Ogni anno, nei demi, le donne scelgono[49] quali di loro presiederanno le cerimonie ed eserciteranno il potere nelle Tesmoforie (*archein eis ta thesmophoria*, Iseo 8.19 sg.). Queste responsabili (*archousai*, *LSG Suppl.*, N. 124.3)[50] presiedono l'assemblea nei giorni fissati dalla tradizione (*kata ta patria*, *LSG*, N. 36.10-12), e vegliano sullo svolgimento delle pratiche rituali (*poiein ta nomizomena*, Iseo 8.19). Sul funzionamento dell'assemblea delle donne, la testimonianza di Aristofane concorda con i dati epigrafici. Un regolamento cultuale di Milasa, in Caria, risalente al terzo secolo a. C. (*LSA*, N. 61) ricorda che le cerimonie di Demetra Tesmofora devono svolgersi «come le donne hanno deciso» (r. 5: *hōs edoxe tais gynaixi*): è la formula classica di decreto, sia del Consiglio che dell'assemblea o del popolo. E nella commedia di Aristofane *Le tesmoforiazuse*, dopo una preghiera solenne che si conclude ricalcando la formula delle imprecazioni lanciate nelle assemblee pubbliche contro i trasgressori delle leggi o i traditori della patria, l'azione si apre, al verso 372, col discorso di una donna araldo che dà lettura di un decreto:

«Il Consiglio (*Boulē*) delle donne ha decretato quanto segue, Timoclea era presidente, Lisilla cancelliere, Sostrata oratore. Si terrà un'assemblea la mattina del secondo giorno delle Tesmoforie, quello in cui siamo meno impegnate, al fine di deliberare prima di tutto su Euripide e sulla pena che quest'uomo deve subire, giacché ha una condotta indegna, come noi tutte pensiamo». Il decreto viene subito applicato secondo la formula consueta: chi vuole prendere la parola? È un'assemblea plenaria del popolo delle donne, un *dēmos* che, perfino nella commedia, figura sempre all'ombra della «città degli ateniesi».[51]

[49] Vedi Michon, *op. cit.*, pp. 4 sg.; B. Haussoullier, *La vie municipale en Attique* (Parigi 1883) p. 139.

[50] Sulle donne sacerdotesse e presidenti d'assemblea (*archis*, *archēis*, *archinē*, *archousa*) vedi W. Vollgraff, *Inhumation en terre sacrée dans l'antiquité grecque*, in Mémoires présentées par divers savants à l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres (Parigi 1951) vol. 14, tomo 2, pp. 329 sg.

[51] La preghiera che apre le cerimonie chiede agli dèi tutelari delle Tesmoforie che l'assemblea e la riunione del giorno ottengano i frutti migliori, che siano foriere di vantaggi per la città di Atene e di fortuna per le donne (vv. 295-305). «Che vinca quella che, per la sua perspicacia e l'abilità della sua arringa, avrà il maggior merito di fronte al *popolo ateniese e al popolo delle donne*» (vv. 305-07). Soltanto nell'invocazione finale ad Atena, davanti alle tesmofore, «il popolo delle donne» rinuncia a menzionare la «città degli ateniesi» (vv. 1145 sg.).

Quando sono convocate alle Tesmoforie, le donne cittadine non formano né una compagnia, né un tiaso, né una confraternita, bensì una società coi suoi magistrati, il suo Consiglio, la sua assemblea in cui si votano le decisioni a maggioranza. In occasione della festa di Demetra, le donne si governano da sé: hanno il diritto di votare come nei tempi prima di Erittonio, quando le donne esercitavano il potere come gli uomini, fino a quando ne fecero un uso tanto insensato scegliendo Atena al posto di Posidone (Varrone, in Agostino, *La città di Dio* 18.9). Con una differenza, però: alle Tesmoforie le donne esercitano il diritto di voto in esclusiva. Al punto che, quando decidono di mettere a morte Euripide, l'uomo che detestano (v. 181),[52] il loro verdetto appare ancor più temibile perché pronunciato in assenza della città «al maschile». Infatti il secondo giorno di festa che il Consiglio delle Tesmoforie ha destinato alla seduta è un momento di vacanza e di lutto in cui non ci sono, nell'«altra» città, né tribunali, né riunioni del Consiglio (vv. 75-84). Qui il potere decisionale delle donne è tale da far credere a Euripide di essere un uomo morto, come se l'assemblea segreta delle fedeli di Demetra ne evocasse un'altra non meno paurosa: quella delle donne di Lemno che, irritate nel vedere i loro mariti scegliersi delle belle prigioniere, votarono all'unanimità la morte dei maschi, anzi dell'intera specie maschile.[53]

Questo esempio estremo vale a chiarire la differenza tra ciò che accade nel santuario di Artemide Pergea e ciò che si svolge nel recinto delle Tesmoforie. A Perge, le donne che hanno il diritto di sacrificare insieme e che si ripartiscono le vittime lo fanno alla luce del sole, sotto gli occhi della città raccolta in assemblea. Nelle Tesmoforie invece nessuno sguardo maschile è tollerato. L'autorità sacrificale di cui le donne sono investite sembra esercitarsi senza alcun controllo, in virtù del potere che deriva loro dall'esclusione della metà maschile della città. Per tre giorni interi, sotto il segno della tradizione ancestrale (*patria*), le Tesmoforie istituiscono una città di donne entro uno spazio rituale essenziale alla riproduzione della città degli uomini. Il potere femminile esita tra due modelli: una città in formato ridotto e ripiegata sulla propria legittimità, e una ginecocrazia in cui il diritto politico al sacrificio cruento sconfina

[52] La trama dell'opera di Aristofane concorda con la storia di Batto o il racconto di Aristomene.

[53] Vedi Asclepiade di Tragilo, *FGrHist* 12 F 14 Jacoby: *psēphisasthai pasas androktonein*. Un altro esempio di assemblea di donne, riportato da Plutarco (*Moralia* 244 b-d), ha come protagonisti i focesi e per sfondo la guerra di sterminio che li oppone ai tessali. I focesi hanno già adottato il progetto di Daifanto: donne e bambini saranno raccolti accanto a un'immensa pira che potrà, in caso di disfatta, sottrarli alla vendetta dei vincitori. A quel punto uno sconosciuto suggerisce che sarebbe giusto domandare alle donne che cosa ne pensino. Esse si riuniscono in assemblea e votano (*psēphisasthai*) a favore del progetto. Si racconta che anche i bambini (*paides*) dal canto loro ebbero diritto a un'assemblea separata (*idiai*), e decisero ugualmente per questa soluzione (*epipsēphisasthai*).

in aperta violenza contro la specie maschile, se non contro il potere «naturale» del mondo maschile.

Per quanto riguarda il sacrificio, la dimensione politica delle donne alle Tesmoforie avvalora il carattere regolare e per così dire ortodosso della cucina sacrificale attribuita loro nei due racconti di Batto e Aristomene. Ma l'assenza completa di individui maschi nello spazio delle Tesmoforie, se conferma da un lato l'autorità politica delle donne in materia sacrificale, induce a interrogarsi, dall'altro, su un ultimo aspetto della partecipazione femminile al sacrificio cruento. Di due aspetti abbiamo già parlato: l'accesso alla carne, con una suddivisione interna tra due cerchie di commensali; il diritto di offrire agli dèi una vittima animale in nome di un gruppo o di una comunità (vedi sopra, pp. 153 sg.). Ma proprio al centro, all'ombra del sacrificante, si colloca un terzo modo di partecipazione: l'uso degli strumenti per eccellenza del sacrificio cruento, l'ascia e il coltello.

Per valutare correttamente la posizione delle «sgozzatrici» di Cirene e delle donne che aggrediscono Aristomene con spiedi e coltelli ci s'impone allora una nuova divagazione etnografica. In tutta la tradizione letteraria e figurativa troviamo due sole testimonianze che ci presentino strumenti sacrificali maneggiati da donne. La prima, di tipo iconografico, ci sospinge verso una delle zone di frontiera del sacrificio, verso quel dionisismo che appare così favorevole, in certi casi, a un regime ugualitario di sole donne. L'anfora di Ruvo, conservata al Museo nazionale di Napoli,[54] combina due figure di Dioniso; in alto, un dio efebo con il tirso, accoccolato in mezzo a Satiri e donne; in basso, un dio barbuto in abito ricamato campeggia tra una tavola e un altare sacrificale. Il secondo Dioniso, che porta la maschera di una statua di culto, occupa il centro di un dispositivo rituale a doppio ingresso: uno dalla parte della tavola, l'altro dalla parte dell'altare. Tra gli officianti, tutti di sesso femminile, di cui gli uni suonano cimbali e tamburi mentre gli altri brandiscono torce e tirsi, due donne compiono gesti sacrificali. Gesti diversi rivolti allo stesso idolo: mentre una di esse depone sulla tavola frutti e una cesta di paste dolci – offerta non cruenta e sacrificio senza fuoco – l'altra procede a un sacrificio animale davanti all'altare dove brucia un fuoco sacrificale. La mano destra tiene levato un coltello, la *machaira*, sulla testa di un capretto presentato sull'avambraccio sinistro, vittima che inonderà l'altare con il suo sangue. Tuttavia, la sgozzatrice di Ruvo resta un caso isolato, non solo rispetto ad altre testimonianze ceramografiche,[55] ma nell'ambito

[54] Heydemann 2411. Riprodotta e analizzata in F. Cumont e A. Vogliano, *La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum*, American Journal of Archaeology, vol. 37, 242 sg., tav. 31/1 (1933).

[55] Per esempio, il sacrificio raffigurato su un *pinax* in legno della grotta di Pitsa mostra proprio alcune donne che conducono all'altare delle Ninfe una vittima animale, accompagnata da un au-

dello stesso dionisismo[56] dove pure le regole del sacrificio politico e ortodosso sono costantemente sovvertite a livelli diversi, ora dal mangiar crudo (Detienne, 1977, pp. 148-54), ora dalla caccia inseguimento,[57] ora dall'intrusione di elementi ibridi come i Satiri rosticcieri.[58]

Anche la seconda testimonianza, che mette in scena un rituale di Demetra a Ermione in Argolide,[59] si colloca ai margini del sistema sacrificale. La festa cosiddetta Ctonia è teatro di un sacrificio prodigioso: i bovini più grandi si presentano spontaneamente all'altare. La *Natura degli animali* (11.4) di Eliano ci descrive lo straordinario spettacolo: una donna anziana (*graus*), da sola, conduce all'altare un «toro» tanto selvaggio che dieci uomini non potrebbero tenerlo a freno. Ed ecco invece il mostro che cammina al suo fianco lasciandosi tirare per un orecchio come un bambino guidato dalla madre. La versione di Pausania (2.35.4-8), più minuziosa, precisa i particolari del sacrificio offerto a Demetra affinché il territorio (*klaros*) di Ermione si accresca. La festa, che ha luogo ogni anno in estate, si svolge in un santuario fondato da Ctonia e Climeno, i due figli di Foroneo, primo uomo nato nel paese di Argo. Una lunga processione riunisce i sacerdoti del dio, i magistrati in carica, le donne, gli uomini e, nel seguito, i bambini vestiti di bianco e coronati di fiori lugubri detti nel paese *kosmosandalon*. In coda al corteo vengono gli inservienti che conducono la vittima: una vacca perfetta, la più bella della mandria, ma coperta di lacci e tutta fremente di selvatichezza. La bestia viene sospinta verso il tempio, e mentre alcuni aprono le porte, altri allentano i nodi all'animale che balza nel varco. Le porte si richiudono sulla vittima e sulle quattro donne anziane che l'aspettano all'interno. Sono loro che eseguono il «lavoro»: il verbo *katergazesthai* usato da Pausania si riferisce al tempo stesso all'operazione compiuta e al sangue versato. Ma l'ambiguità è iscritta nello strumento stesso del sacrificio: la piccola falce (*drepanon*), di cui è armata ciascuna delle quattro

leta (vedi U. Hausmann, *Griechische Weihreliefs*, Berlino 1960, p. 23, fig. 10), ma nessuna porta un'«arma» visibile, e inoltre il corteo è affiancato da inservienti maschi (e non da bambini, come pensa N. Kontoleon, *Aspects de la Grèce préclassique*, Parigi 1970, pp. 15 sg.) quali appaiono su numerosi vasi corinzi. Resta il problema delle Vittorie: una donna alata che sacrifica un toro, spesso imponendogli il proprio *kratos*; vedi ad esempio H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne* (Parigi 1965) p. 112.

[56] Evidentemente, si deve trattare a parte la serie delle Menadi: donne che brandiscono, con una mano, una *machaira* e, con l'altra, la metà di una vittima tagliata in due, spesso nel mezzo: vedi H. Philippart, *Iconographie des* Bacchantes *d'Euripide*, Revue belge de Philologie et d'Histoire, vol. 9, 5-72 (1930) NN. 99 sg., 106, 112, 132.

[57] Possedute dal dio, su una piccola isola alla foce della Loira proibita ai maschi: le fedeli di Dioniso tolgono una volta all'anno il tetto del tempio per sostituirlo il giorno stesso. «Quella il cui fardello cade a terra viene fatta a pezzi dalle altre che portano in giro le sue membra intorno al tempio» (Strabone 4.4.6 = Posidonio, *FGrHist* 87 F 56 Jacoby).

[58] Si veda ad esempio l'oinocoe di Amfissa: Satiro rosticciere in un antro consacrato (vedi *BCH*, vol. 89, 780, fig. 4, 1965). Si dovrebbero mettere i rosticcieri a fianco dei Satiri cacciatori.

[59] Vedi Nilsson, *op. cit.*, pp. 329 sg.

anziane. L'animale ha la gola tagliata da quella che lo colpisce per prima.[60] Quindi si riaprono le porte e la scena ricomincia, allo stesso modo, fino alla quarta vittima; e la cosa più sorprendente, osserva Pausania, è che ogni volta l'animale cade dalla stessa parte della prima vittima. Davanti al tempio, vicino alle statue delle sacerdotesse di Demetra, si ergono gli alti seggi su cui le quattro anziane siedono in attesa del corteo. L'uccisione si svolge in segreto. Soltanto le anziane sanno che cosa succede all'interno del tempio. Pausania insiste: nessuno ha visto nulla, né lui né altri, stranieri o cittadini di Ermione.

Se le due versioni concordano sulla stranezza del sacrificio destinato alla Demetra degli abissi, esse divergono sulle modalità dell'uccisione. Il carattere occulto della sequenza più importante del rituale spiega forse perché, nella versione di Eliano, l'azione sacrificale è ricondotta al movimento spontaneo della vittima che segue mansueta[61] verso l'altare una donna anziana dall'aspetto fragile. Il fatto prodigioso di un sacrificio compiuto da una donna anziana e sola lascia in ombra gli aspetti devianti del rituale. Inoltre esso stende un velo anche sulla violenza dell'uccisione, che è centrale invece nella versione complessa di Pausania: qui il rapporto fra donne e strumento del sacrificio è in primo piano, mentre l'aspetto miracoloso si sposta, questa volta, su un particolare secondario, ossia il fianco su cui si abbatte la bestia sgozzata.

Nella versione di Pausania gli elementi «devianti» sono più di uno. In primo luogo, la selvatichezza delle vittime, che le contrappone alle vittime ordinarie, scelte in ragione delle loro virtù domestiche. Invece di essere libere (*apheta*), come è d'uso, le bestie di Ermione sono coperte di lacci fin sulla soglia del tempio dove potranno finalmente sfogare la loro violenza: è un sacrificio che ha qualcosa di una corrida. Poi tutto avviene all'interno del tempio, in uno spazio chiuso, al riparo da sguardi indiscreti e in aperto contrasto col carattere pubblico e comunitario dei sacrifici tradizionali. Quanto allo strumento scelto per sgozzare l'animale, esso non è né il coltello (*machaira*) né l'ascia (*pelekys*), che ad esso dovrebbe essere affiancata data la taglia e il vigore della vittima, bensì una piccola falce, uno strumento agricolo che si trasforma qui in una subdola arma mortale.[62] Infine, ed è il fatto saliente, i sacrificatori che

[60] Nel sacrificio alla Despoina di Licosura, in Arcadia, si taglia, anziché la gola della vittima, un membro a caso (Pausania 8.37.8). Ma il contesto è diverso: per la Despoina il numero delle vittime non è prefissato, e ciascuno immola la bestia che possiede, con gesti che non seguono un rituale rigoroso. Nel tempio di Ermione, invece, turbato dalla furia del «toro», ogni anziana colpisce alla gola, con un colpo preciso.

[61] E non nella forma suicida ricordata da Pausania (4.13.1).

[62] L'arma di Crono o l'utensile forgiato dai Titani. I falcetti (*drepana*) fanno parte, con i pugnali (*encheiridia*) della panoplia guerriera dei cari (Erodoto 5.112, 7.93), che sono, nella tradizione del quinto secolo, dei guerrieri inventori di armi: vedi D. Fourgous, *L'invention des armes en Grèce*

fanno scorrere il sangue – non sull'altare, bensì sul suolo del santuario – appartengono alla «razza delle donne». L'accumularsi di tutti questi particolari devianti in un solo rituale tende a confermare lo *status* eccezionale di queste sacerdotesse di Demetra impegnate a troncare il collo di vacche semiselvagge. Che si tratti di donne anziane non è certo casuale:[63] proprio perché non hanno più un ruolo attivo nel ciclo biologico, e sociale, della riproduzione, esse possono maneggiare con più libertà gli strumenti di morte del sacrificio. In altre parole, possono permettersi di fare scorrere il sangue, perché non corrono più il rischio di perderne.

Dall'esame delle due sole fonti disponibili in un *corpus* peraltro molto esteso, sembra dunque che la figura della donna sacrificatrice che maneggia il coltello per sgozzare le sue vittime si mantenga ai limiti del possibile cultuale. Anche nei rituali in cui la natura stessa della divinità esige una partecipazione femminile a sacrifici particolarmente cruenti, non è la sacerdotessa quella che, di solito, s'incarica di sgozzare la vittima. Nella tragedia di Euripide, dominata dalla crudeltà dell'Artemide di Tauride, Ifigenia spiega a due riprese[64] che, nella sua qualità di sacerdotessa, essa ha il compito di consacrare le vittime umane e di versare l'acqua lustrale, ma che altri, all'interno del tempio, provvederà a sgozzare le vittime (*sphagia*). «Non sarà lei, donna (*thēlys*), a uccidere con la spada (*xiphos*) dei maschi (*arsenes*)». Gli «sgozzatori» vanno pensati al maschile e si nascondono nella dimora di Artemide, ma Ifigenia, che ha un seno (tale è il senso di *thēlys*), si accontenta di far colare l'acqua sulla testa delle vittime. La sua natura di donna la designa come portatrice di acqua (*hydrophora*),[65] come colei che apre il corteo del sacrificio delle Bufonie (Durand, 1977). E l'acqua può servire ad affilare l'ascia e il coltello, come il cesto pieno di semi fa passare discretamente tra le mani delle canefore lo strumento del sacrificio.[66] Questi ruoli femminili di portatrici d'acqua o del cesto sacrificale mantengono la partecipazione delle donne al sacrificio a decorosa

ancienne, Annali della Scuola normale superiore di Pisa, Cl. Lett. Fil., ser. 3, vol. 6, N. 4, 1153 sg. (1976).

[63] L'*Inno a Demetra* di Callimaco separa le donne *di più di sessant'anni* dal gruppo delle iniziate, le sole autorizzate a seguire il *kalathos* dal pritaneo fino al santuario della dea, situato fuori dalla città (vv. 129 sg.).

[64] Vv. 40 sg., 621-24. «Assassina del maschio» (*thēlys arsenos phoneus*) è beninteso Clitemnestra (Eschilo, *Agamennone* 1231).

[65] Niente prova che l'idrofora Vera, per esempio, sacerdotessa di Artemide, figlia di un medico di Lebedo, sacrificasse personalmente gli *embrioni* di capre scelte di cui parla un'iscrizione di Patmo, analizzata da ultimo da H. D. Saffrey, *Relire l'Apocalypse à Patmos*, Revue biblique, vol. 82, 385-417 (1975). D'altra parte, è certo che le donne di Eronda intente a sacrificare ad Asclepio non sgozzano loro stesse il gallo che hanno appena offerto. È il neocoro, l'addetto al servizio, che se ne incarica e che riceve la coscia come parte d'onore (*Mimi* 4.89 sg.). Non abbiamo potuto consultare J. R. Oliver, *The Sacrificing Women in the Temple of Asclepios*, Bulletin of the Institute of History of Medicine (Johns Hopkins University), vol. 1, 504-11 (1934).

[66] Vedi J. Schelp, *Das Kanoun* (Würzburg 1975) pp. 24 sg.

distanza dall'atto di versare il sangue. Ifigenia ha ragione: nella società greca la donna non può tenere il coltello. Non c'è un solo esempio di *mageiros*, di macellaio sacrificatore, che non sia di sesso maschile. D'altra parte, la parola *mageiros* al femminile non esiste: la si dovrebbe inventare. È Ferecrate, poeta comico del quarto secolo a. C., che parla così.[67]

In altre parole, il sistema greco non permette di pensare la donna come macellaio e sacrificatore, e la conferma decisiva ci è fornita proprio da un regolamento cultuale delle Tesmoforie. Esso testimonia in che modo la città possa conciliare la norma imperativa che vieta a una donna di dare il colpo mortale e l'esigenza rituale che il sacrificio cruento si compia tra donne, senza presenza maschile. Nella lista delle spese riservate alle Tesmoforie, gli archivi di Delo prevedono un posto di macellaio-sacrificatore-cuoco: un *mageiros* remunerato e assunto per il tempo della festa con un onorario di quattro oboli, inferiore dunque al costo del legno necessario al sacrificio.[68] È poco verosimile che i soli preparativi di un banchetto[69] giustifichino la presenza di un *mageiros* dell'altro sesso. Senza dubbio occorrevano ragioni ben più gravi per penetrare nella città interdetta agli uomini. Ragioni di Stato, politiche nel senso di «interne alla *polis*», che con l'aiuto di un'iscrizione riusciamo forse a intravedere. Un regolamento del terzo secolo a. C. (*LSA*, N. 61.5-10), proveniente da un santuario di Demetra a Milasa in Caria, precisa – dopo aver ricordato che le cerimonie tradizionali devono svolgersi «come le donne hanno deciso» – che nessun maschio deve assistere alle cerimonie e, alla riga successiva, ingiunge a colui che ha sgozzato le vittime di allontanarsi appena svolto il suo compito.[70]

In questo caso, il *mageiros* non è più quella figura dai contorni imprecisi che si sposta di continuo tra i ruoli di macellaio, cuoco e sacrificatore (vedi sopra, pp. 19 sgg.). L'uomo che s'insinua tra le donne di Demetra ha un solo gesto da compiere: sgozzare, far sprizzare il sangue, aprire

[67] Ferecrate, fr. 64 Kock (= Ateneo 612 ab). Vedi Berthiaume (1976).

[68] Vedi la documentazione riportata da Bruneau (1970) pp. 272 sg. e ripresa da Berthiaume (1976). Il *mageiros* è attestato dalla metà del terzo secolo sino alla fine dell'indipendenza greca (166 a. C.).

[69] Come ritiene Bruneau (1970, p. 288) che non si sofferma sul problema posto da questo *mageiros* in piene Tesmoforie.

[70] Il testo pubblicato da E. Hula ed E. Szanto, *Bericht über eine Reise in Karien*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, vol. 132, 14, N. 5 (1895) si presenta così:

9 [......... *spha*]*xamenos ta hiera apitō e*[*k*] *tō*[*n*]

10 [*dei*]*pnon paratheōsi hai dede* [– – –.

Davanti alla forma «che ha sgozzato», si potrebbe restituire *mageiros* o *dēmosios* (?). In un'altra iscrizione posteriore (primo secolo d. C.), proveniente da Cio in Bitinia (*LSA*, N. 6), e che riguarda verosimilmente Demetra (menzione del *kalathos*), un uomo (*anēr*) viene incaricato di una funzione «ausiliaria» (*latreuein*: fare ufficio di servitore, o *diatreuein*: svolgere le mansioni di chi taglia e trancia le parti. Ma la lettura di due lettere è incerta).

la gola con la *machaira*. L'unico maschio introdotto tra queste donne, tanto gelose della loro solitudine, è in senso proprio e tecnico uno sgozzatore, uno *sphageus*. Funzionario effimero, ma attestato da numerose iscrizioni,[71] che esce dall'ombra al solo scopo di compiere un'azione puntuale ma decisiva, l'esecuzione materiale del sacrificio cruento. Si tratta solo di mantenere il privilegio maschile di versare il sangue difendendolo dalla minaccia di ordine rituale che prescrive l'esclusione dei maschi in una società di donne sacrificatrici.

Non vi è alcuna contraddizione tra la presenza furtiva di uno sgozzatore, delegato dalla città maschile dentro il campo trincerato delle tesmofore, e l'immagine di un'assemblea di furie che brandiscono spiedi e coltelli e feriscono Aristomene insieme ai più valorosi dei messeni o che procedono alla castrazione del re Batto. Lungi dallo smentire le storie sulle «sgozzatrici» delle Tesmoforie, la prassi indicata dall'iscrizione le conferma a suo modo. Questa va letta in rapporto a quelle: forme diverse della stessa inquietudine che urge in questo mese di semina. La prudenza di cui la città dà prova affidando il coltello del sacrificio a un uomo, del resto subito congedato, dà la misura dell'angoscia mortale che le donne segregate delle Tesmoforie suscitano nella comunità maschile.

Se si ritorna alla storia di quel re troppo curioso dei misteri femminili, lo spettacolo che le sacerdotesse svelano agli occhi di Batto non offre in realtà alcun mistero particolare:[72] una scena banale di sacrificio come se ne possono vedere tutti i giorni in una qualsiasi città greca. Tra la curiosità di Batto e l'aggressione di cui è vittima c'è uno scarto che va spiegato. Ci sono, nel santuario della Tesmofora, alcuni oggetti interdetti (*arrhēta*) al sesso maschile, che i maschi non possono né vedere né manipolare (Erodoto 6.134 sg.):[73] quegli stessi oggetti che, secondo il racconto di Erodoto, Timo, la schiava sacerdotessa della Demetra di Paro, incita Milziade a guardare e a prendere tra le mani, se vuole impossessarsi della città assediata che gli resiste. Il buon re Batto non ha accesso all'intimità dei misteri: le fessure della terra, i sessi di frumento duro e i gesti segreti

[71] Calendario cultuale di Coo (350 circa a. C.): *LSG*, N. 151, A 40-44, dove si distingue tra il sacerdote (*hiareus*), gli araldi (*karykes*) riuniti per offrire un sacrificio, e un terzo personaggio scelto come sgozzatore: «che gli araldi scelgano uno di loro per sgozzare il bue» (*sphagē tou boos*). Nel regolamento degli Scambonidi (inizio del quinto sec. a. C., *LSG*, N. 10.13-14), lo sgozzatore riceve un sanguinaccio (*chordeion*) a guisa di onorario. L'ambiguità di *sphageus* (sgozzatore/assassino) è centrale per l'azione sacrificale: vedi Casabona (1966) pp. 174-80 e oltre, cap. 6.

[72] Vedi Eliano, fr. 44 Hercher: «la parte delle cerimonie che non conteneva nulla di straordinario per gli spettatori come per gli attori».

[73] Il racconto di Erodoto sottolinea l'omologia tra «svelare le cose proibite al sesso maschile» e «mettere mano a ciò che non si deve toccare» (*arrhēta hira - kinein ta akinēta*). Oggetti e gesti sono mobilitati in un'azione rituale dove il mostrare (*deikynai*: Aristofane, *Tesmoforiazuse* 629) non implica l'assenza di parole.

gli restano nascosti. In compenso, invece di sorprendere ciò che più gelosamente appartiene all'altro sesso, il signore di Cirene scopre uno spettacolo in cui le donne si comportano semplicemente come maschi. Ma l'aver trasgredito il divieto con la sua stessa presenza trasforma il re dallo sguardo avido nella vittima di una violenza più segreta e forse più carica di fascino: violenza che si esercita sul suo corpo, privandolo, per l'ironia del racconto, di ciò che lo rendeva «altro» dalla società femminile. Ma al di là della disavventura privata di Batto ciò che s'impone è il furore guerriero che cova misteriosamente nella «razza delle donne».

In tutti questi racconti sulle Tesmoforie, l'identità delle singole donne resta anonima: dentro il Tesmoforio ogni matrona, ogni moglie consacrata a Demetra si ritrova Amazzone. Maschera che le deriva dalla sua somiglianza con un mondo maschile di cui essa mima collettivamente comportamenti politici e pratiche alimentari, al tempo stesso simile al maschio e a lui ostile, secondo il doppio senso dell'epiteto omerico riservato alle Amazzoni, *antianeirai* (*Iliade* 3.189, 6.186).[74] Amazzoni «demetriache», ma tanto più minacciose in quanto il potere di cui esse dispongono nel cuore della città le mette in grado di ripetere la tirannia dell'antica Libia. Invece di far guerra agli uomini, le donne del paese in cui la tradizione colloca le diverse infanzie di Atena, vergine e guerriera,[75] avevano accuratamente rovesciato i ruoli maschili e femminili: riservandosi le magistrature e l'amministrazione degli affari comuni, esse confinavano i loro mariti nei ruoli domestici, come la custodia dei bambini o la cura dei neonati, privandoli del diritto di parola e di qualsivoglia responsabilità politica (Diodoro 3.53.1-3).[76] Ad ogni riunione di donne, lo stesso pericolo si ripete: ne è una riprova la festa delle Scire, da cui il sesso maschile è di nuovo bandito. Ed è noto come le ateniesi ne approfittino per decidere, perfidamente, tra loro di prendere in mano gli affari della città e d'imporre ai maschi riforme istituzionali i cui vantaggi sono esposti dalle *Ecclesiazuse* di Aristofane (vv. 17 sg., 59: *hosa Skirois edoxen*). In questo caso la ginecocrazia s'insedia in modo indiretto, con il ricorso al travestimento che sembra appartenere al contesto rituale delle Scire:[77] per fare le parti dell'uomo in maniera efficace si deve portare barba e mantello (*Ecclesiazuse* 121). Nelle Tesmoforie, al contrario, la città delle donne si

[74] Vedi anche la storia della doppia interpretazione, tra Eschilo e Aristarco, in T. Drew-Bear, *Imprecations from* Kourion, Bulletin of the American Society of Papyrology, vol. 9, 88-92 (1972).

[75] Tradizione erodotea (vedi F. Vian, *La guerre des Géants: le mythe avant l'époque hellénistique*, Parigi 1952, pp. 268-74). Nel romanzo di Dionisio Scitobrachione (Diodoro 3.71.3-4 = *FGrHist* 32 F 8 Jacoby), Atena comanda un distaccamento di Amazzoni nella guerra contro i Titani di Crono.

[76] Vedi J. Carlier, *Les Amazones ou le monde inversé*, Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae (1978).

[77] Vedi le indicazioni fornite da P. Vidal-Naquet, *Il cacciatore nero e l'origine dell'efebia ateniese* (1968), trad. it. in M. Detienne (a cura di), *Il mito: guida storica e critica* (Bari 1975) p. 65.

regge proprio sulle virtù specifiche della donna giunta alla maturità, cioè fissata nel ruolo di moglie legittima e feconda.

Non a caso, le fedeli di Demetra Tesmofora portano il nome rituale di Melisse (Api),[78] dell'insetto cioè che simboleggia le virtù coniugali. Donna emblema delle virtù domestiche, l'ape fedele al proprio marito e madre di figli legittimi regna sovrana nello spazio intimo della casa avendo cura del patrimonio coniugale e senza mai venir meno a un atteggiamento pieno di riservatezza (*sōphrosynē*) e di pudore (*aidōs*): alle sue mansioni di sposa si aggiungono così quelle di sovrintendente sobria e operosa, aliena dal frivolo cicaleccio a cui il suo sesso ama indulgere. Inoltre, la donna ape è definita da un genere di vita puro e casto, fondato su un regime strettamente vegetariano; la caccia e le abitudini carnivore diventano inutili con l'invenzione del miele che strappa l'umanità al suo destino allelofagico; ogni contatto con la corruzione della carne o del sangue versato viene evitato con accuratezza. Ora, queste stesse donne api si assumono, secondo un rituale rigoroso, l'intera responsabilità del sacrificio cruento di tipo alimentare, offrendo a Batto uno spettacolo al tempo stesso banale, per la sua affinità con le scene della vita quotidiana, e di una stranezza inquietante. Se infatti la donna sacrificatrice può richiamarsi a un modello e a una prassi istituzionali – sia pure con qualche modifica – la sua maschera di «sgozzatrice» distrugge l'immagine rassicurante di una società di donne api: in uno scenario allucinato le mogli mansuete a cui la città affida le speranze del suo futuro si trasformano all'improvviso in furie armate la cui violenza collettiva confonde impietosamente le vittime animali del sacrificio e la virilità del sovrano, rappresentante supremo dell'«altra» città. Le stesse tesmofore delle quali la città elogia la purezza, vanta le virtù coniugali, sono quelle di cui teme gli eccessi peggiori: nella pratica rituale sono prese tutte le possibili precauzioni per evitare che la società delle donne s'impadronisca degli strumenti del sacrificio e se ne serva come di armi per una guerra di cui il sesso maschile sarebbe inevitabilmente l'oggetto.

Nella stessa società, altre configurazioni mitiche, non più iscritte in una cornice festiva, corrispondono a questa figura ambivalente della moglie «sgozzatrice». Due di esse forniscono spunti preziosi per una mappa dell'immaginario greco sul tema della violenza femminile. Si tratta, in primo luogo, dei racconti sulle Danaidi.[79] Racconti argivi che inquadrano le figlie di Danao in un paesaggio acquatico, dalle distese oceaniche alle

[78] Vedi Detienne (1972) pp. 106 sg.; *Orphée au miel* (1971), in J. Le Goff e P. Nora (a cura di), *Faire de l'histoire* (Parigi 1974) vol. 3, pp. 56-75.

[79] Vedi il riassunto dei seminari (1975-76) da noi dedicati al tema della «violenza al femminile», in Annuaire de l'Ecole pratique des hautes Etudes, Sciences religieuses (Parigi 1977) pp. 279 sg.

sorgenti che restituiscono la fertilità alla terra assetata, passando attraverso l'acqua del primo sacrificio compiuto dalle Danaidi e dal loro padre, acqua rituale che estingue il fuoco iniziale e annuncia l'acqua del bagno nuziale, trasportata dallo stesso corteo di fanciulle che, secondo la tradizione, aprono la cerimonia cruenta del sacrificio animale. Ora, il destino delle Danaidi si situa alla confluenza di due gesti contrastanti: la sgozzatura dei loro mariti la notte stessa delle nozze nel letto coniugale, e come riferisce Erodoto (2.171) la fondazione del rituale di Demetra Tesmofora nel solco di un ordinamento del mondo da parte di Argo, dove la distinzione dei ruoli femminili corrisponde alla doppia sovranità di Era sull'acqua e sul matrimonio.

L'altro quadro mitico si condensa nell'uccisione di Orfeo, narrata sia da immagini vascolari che da una serie di testimonianze letterarie.[80] Un uomo, solo, disarmato, circondato da una muta di donne: il citaredo la cui voce rende inoffensivi i guerrieri più feroci viene sgozzato, fatto a pezzi da sole donne, dall'intera «razza delle donne», trascinata dalla follia di Dioniso o resa furente dal disprezzo di cui è fatta oggetto da parte del fondatore di un genere di vita che rifiuta la carne insieme alle donne al fine di ritrovare la «vita di miele» delle origini. L'uomo puro, che si astiene dai sacrifici cruenti e da tutto ciò che evoca la morte e il sangue versato, viene assassinato da donne «sgozzatrici», armate di zappe, di pestelli, di falci, ma anche degli strumenti propri del sacrificio politico: coltelli per sgozzare, lunghi spiedi e doppia ascia. Come le Danaidi coperte del sangue dei loro mariti sono le fondatrici delle Tesmoforie, così le assassine di Orfeo sono, in un certo senso, mogli intente a un sacrificio cruento.[81]

Per concludere, se volessimo suggerire un elemento focalizzatore, l'immagine che più doveva colpire e affascinare lo sguardo dei greci sarebbe quella di una donna coperta di sangue, l'immagine desiderata dagli occhi avidi di Batto. La donna insanguinata, che fa sgorgare il sangue, è anche un corpo che sanguina come una bestia sgozzata. E nella cultura greca il paragone è esplicito: Aristotele, quando nelle *Ricerche sugli animali* (8.1, 581 a 31-b 2) osserva che nella pubertà compare il flusso mestruale, pre-

[80] Vedi Detienne, *Orphée au miel* cit., pp. 70 sg.

[81] È possibile farsi un'idea della documentazione iconografica attraverso il lavoro di F.M. Schoeller, *Darstellungen des Orpheus in der Antike*, diss. (Friburgo 1969) pp. 55-65. Ma per un'analisi della quarantina di vasi che raffigurano la morte di Orfeo bisogna ricorrere al catalogo di E. Panyagua, *Catálogo de rapresentaciones de Orfeo en el arte antiguo*, Helmantica, vol. 70, 83-135 (1972). Si vedano, in particolare, NN. 39-41, dove gli spiedi sacrificali sono associati ora alla *machaira*, ora all'ascia bipenne. Lo spiedo per arrostire un bue è un'arma temibile (vedi Senofonte, *Anabasi* 7.8.14); essa compare nella panoplia dei delfi che accerchiano Neottolemo venuto a sacrificare ad Apollo (Euripide, *Andromaca* 1132-34; vedi E.K. Borthwich, *Two Scenes of Combat in Euripides*, Journal of Hellenic Studies, vol. 90, 15-17, 1970).

cisa che allora il sangue cola «come quello di un animale appena sgozzato (*neosphakton*)». Ora, il fenomeno della mestruazione non è estraneo al rituale delle Tesmoforie, il quale prescrive alle donne di Demetra di restare adagiate per tre giorni su giacigli intrecciati con rami di agnocasto, pianta dalla duplice virtù di temperare il desiderio sessuale e di favorire il flusso del sangue mestruale,[82] confermando così che il corpo della moglie legittima è in stato di perfetta fecondità e al riparo dal piacere amoroso. In un certo senso, il sangue cola ritualmente nelle Tesmoforie prima ancora che vi sia sacrificio, evocando, insieme a quello che si versa nell'uccidere una bestia, l'angoscia di vedere mescolarsi, nello stesso corpo, il sangue che feconda e il sangue della morte e della guerra. E quest'angoscia che presta intenti omicidi o meglio «androcidi» alla più mansueta delle donne, è pericolosamente rinnovata dalla contraddizione di una festa in cui le donne sono bensì le esemplari «spose legittime» dei cittadini, ma sono anche depositarie delle armi del sacrificio: la minaccia per l'«altra» città è tanto più forte in quanto il potere strettamente maschile di uccidere e sgozzare è ora nelle mani della «razza delle donne», rappresentata dai suoi elementi migliori.

[82] Vedi Detienne (1972) pp. 106 sg., (1977) p. 95 nota 197 (in cui riassumiamo un'interpretazione già abbozzata in *Potagerie de femmes ou comment engendrer seule*, Traverses, NN. 5-6, 75-81, 1976, ma che richiede ulteriori sviluppi). I due flussi provocati dall'agnocasto – il latte e il mestruo – hanno una stessa origine sanguigna, ma confermano l'incapacità fondamentale del sesso femminile a produrre altro che dello sperma «mancato», in senso culinario, poiché qui si tratta appunto della donna come *cattiva cuoca* (Aristotele, *Generazione degli animali* 728 a 18-21, 774 a 2-3).

6.

I lupi a banchetto o la città impossibile

Marcel Detienne e Jesper Svenbro

> Nove lupi e un decimo sgozzarono alcune pecore. Il decimo era vorace (...) Egli disse: «Farò io la spartizione. Voi siete nove, e così vi toccherà una pecora. Io, che sono uno, ne avrò nove. Questa sarà la mia parte».
>
> S. N. Kramer, *I sumeri alle radici della storia*

«Animale odioso, dannoso da vivo, inutile dopo la morte (...) Sgradevole in tutto, dall'aspetto volgare, dalla voce terribile, dall'odore insopportabile, dalla natura perversa, dal comportamento feroce». Evidentemente, il redattore dell'articolo «Lupo» nel *Grand dictionnaire universel du dix-neuvième siècle* non ama questo carnivoro, al punto da trattarlo male persino da morto: «La sua carne è ripugnante: solo un lupo mangia volentieri un lupo». Qui il sapere zoologico è sviato da un sentimento di riprovazione, così forte da sembrare insolito in una società dove il lupo, respinto e braccato dall'avanzata delle grandi città, si è ridotto ormai ad essere l'animale simbolico delle storie della nonna e dei racconti di Perrault. A meno che questo disprezzo – posto che non esprima semplicemente un'avversione personale – non sia un sintomo di antiche paure e di più recenti angosce. In ogni caso, niente è più lontano di un simile giudizio dalla grande stima che i greci sembrano avere per il lupo, di cui, a differenza dell'arrogante redattore ottocentesco, hanno la lunga esperienza propria delle società dove l'habitat urbano è rimasto a lungo poca cosa in mezzo a grandi regioni di boschi e di montagne. Non troviamo nessun Isengrino, nessun nobile raggirato nei bestiari e nei racconti tradizionali da cui emerge una storia quasi immobile, dal mondo di Ulisse fino ai primi secoli della nostra era.[1]

Le virtù canoniche del lupo sono enumerate nella zoologia di Aristotele: è feroce (*agrios*) quanto il bue è placido; furbo (*epiboulos*) quanto il

[1] La documentazione sul lupo in R. De Block, *Le loup dans les mythologies de la Grèce et de l'Italie anciennes*, Revue de l'Instruction publique en Belgique, vol. 20, 145-58, 217-34 (1877); M. Schuster, *Der Werwolf und die Hexen: zwei Schauermärchen bei Petronius*, Wiener Studien, vol. 48, 149-78 (1930); L. Gernet, *Dolon le loup* (1936), in *Anthropologie de la Grèce ancienne* (Parigi 1968) pp. 154-71 ; G. Piccaluga, *Lycaon: un tema mitico* (Roma 1968); Burkert (1972), in particolare pp. 73-80; W. Richter, *s.v.* «Wolf», *RE*, Suppl. 15 (1978) coll. 960-87.

cinghiale è stupido; nobile (*gennaios*),[2] infine, ma senza uguagliare il leone che per nobiltà è il primo tra tutti gli animali.[3] Come il leone, che per coraggio e generosità occupa un posto a parte, il lupo simboleggia i valori di un mondo guerriero non meno che aristocratico. I loro combattimenti sono fatti di prodezze cinegetiche, ma mentre il leone conduce una caccia solitaria, il lupo ama la vita di branco.[4] Quasi sempre, nelle similitudini epiche, il lupo è al plurale. Assente nei cimenti dove si sfidano due campioni titolati, è invece presente negli scontri frontali che vedono achei e troiani gettarsi gli uni contro gli altri: «Come lupi, balzarono gli uni sugli altri; guerriero uccideva guerriero» (*Iliade* 4.471 sg.). La guerra è un «lavoro» ben fatto, quando si va dritti sul nemico senza pensare alla sconfitta, caricando come lupi, e come mietitori che avanzino dalle due estremità del campo, e facendo cadere nuvole di giavellotti (*ibid.*, 11.67-73). Falange contro falange, branco contro branco, i lupi si spostano in bande per cacciare, in torme per guerreggiare. Quando Patroclo indossa le lugubri armi di Achille, tra i bagliori del fuoco che già divora le navi dei greci, tutti gli uomini si preparano a combattere: mirmidoni simili a «lupi divoratori di carne, che intorno al cuore hanno forza indicibile, quando sbranano sui monti un gran cervo ramoso e lo divorano; tutti hanno il muso rosso di sangue, poi vanno in branco a una scura sorgente e lambiscono l'acqua bruna con le lingue sottili, ruttando il sangue dell'uccisione; il loro ventre è teso ma intrepido è il loro cuore» (*ibid.*, 16.156-63). Efficacia dell'analogia: i mirmidoni non si sono ancora tuffati nella battaglia, e già i lupi sono sazi, imbevuti di sangue; il grande cervo è già stato divorato. Il banchetto è finito, e il branco, rosso di sangue, riparte.

Ma al valore il lupo aggiunge l'intelligenza e lo spirito d'intraprendenza.[5] Anche queste virtù da guerriero, che Senofonte, nell'*Ipparco* (4.18-20), propone come esempio a un «comandante di cavalleria» poco sveglio, per incitarlo a sorprendere il nemico, a prevedere i suoi movimenti, a non lasciarsi sfuggire un'occasione. I lupi sono abili a cacciare prede indifese, a impadronirsi furtivamente di quello che trovano nella penombra. Se la preda è ben custodita, essi «prescrivono ad alcuni membri del gruppo di tenere impegnata la guardia, finché i compagni non abbiano afferrato la vittima». Quando un cane, lanciato al suo inseguimento, lo

[2] Vedi Aristotele, *Ricerche sugli animali* 1.1, 488 b 17-20.

[3] Sulle diverse sfumature di nobiltà, vedi il trattato *Della nobiltà* di Aristotele, con i commenti di J. Brunschwig, nel volume collettivo a cura di P. M. Schuhl, *Aristote: De la richesse* ecc. (Parigi 1968) pp. 84-98.

[4] Contrasto già osservato da H. Fränkel, *Die homerischen Gleichnisse* (Gottinga 1921) p. 60, e più recentemente da U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike* (Amsterdam 1977) pp. 8 sg.

[5] Aristofane di Bisanzio, *Epitome* 1.11 Lambros: il lupo è contemporaneamente *epithētikos* e *epiboulos*.

raggiunge, il lupo, se è più forte, lo attacca. Ma se non è in posizione di forza, si ritira dopo aver sgozzato la sua preda. Tutte prove, queste, che i lupi predatori sono capaci di riflessione, e cacciano con intelligenza. Ma a differenza della volpe e del nibbio, animali che insidiano e predano nell'ombra, il lupo, come il falco, attacca la preda in pieno giorno, allo scoperto, con l'audacia dei briganti.[6] Aggredisce il nemico, anche se poi sa nascondergli le sue tracce con mille giri tortuosi.[7] La caccia notturna è affare della volpe. I lupi invece praticano una caccia collettiva e così bene organizzata che vari racconti attribuiscono loro un comportamento cinegetico «culturale»: come se cacciassero con le reti o portassero con sé cani addestrati alla caccia.[8] Ma una caccia che, all'opposto di quella praticata dagli uomini, prende di mira in particolare le mandrie di ruminanti: pecore, capre e buoi. Ossia, proprio quelle specie che gli uomini allevano per procurarsi di che vivere sono oggetto, da parte dei lupi, di una guerra crudele e feroce della quale sono piene le favole di Esopo.[9]

I lupi greci non solo tornano utili per riflettere sui rapporti tra la caccia e la guerra, sono anche eccellenti operatori nel campo politico o, più precisamente, ai suoi margini, là dove usanze guerriere e pratiche cinegetiche s'incontrano per tracciare furtivamente come un abbozzo di contratto sociale. Una favola di Esopo racconta:

> Un lupo che era capo (*stratēgēsas*) del branco, aveva promulgato una legge (*nomous etaxe*) per cui ognuno doveva mettere in comune (*eis meson*) il prodotto della sua caccia e darne a tutti in parti uguali (*merida isēn*), per evitare che gli altri lupi, affamati, si mangiassero tra loro. Ma si fece avanti un asino, che scuotendo la criniera, osservò: «Magnifica la pensata del lupo! Tu, però, come mai il tuo bottino di ieri l'hai messo da parte nella tua tana? Su, offrilo alla comunità (*eis meson*) e fa' le parti (*apomerisas*)». E il lupo, svergognato, si rimangiò la sua legge.[10]

Da dove viene questo «stratega» che si trasforma in legislatore? Se i lupi fanno la guerra, il più delle volte è per temperamento e in un modo spontaneo che fonda la solidarietà del loro branco. Un'altra favola di Esopo oppone, su questo punto, i lupi e i cani: i loro doppi, tanto più

[6] Vedi Artemidoro, *Libro dei sogni* 2.12 (ed. Pack, pp. 124.3-13); 4.56 (p. 279. 12-14). Vedi anche Solone, fr. 36.27 West.

[7] Vedi Pindaro, *Pitiche* 2.84 sg. «Il suo occhio destro portato segretamente sotto le vesti (...) permette di fuggire in mezzo ai nemici senza essere visto»: *Ciranidi*, in *Lapidaires grecs*, a cura di C. E. Ruelle, in F. de Mély, «Les lapidaires de l'antiquité et du Moyen Age» (Parigi 1898) vol. 2, p. 65.

[8] Tutta una serie di termini sottolinea il modo «umano» in cui cacciano i lupi: *kynēgein* nelle due varianti della favola 229 di Esopo, ed. Chambry, vol. 2 (1926) pp. 371 sg.; *kynēgesia* in Aristotele, *Ricerche sugli animali* 8, 594 a 30-32; *agreuein* in Senofonte, *Ipparco* 4.18-20.

[9] Vedi Esopo, favola 230 Chambry (salvo indicazione contraria viene qui citata l'edizione in un volume compresa nella collezione «Belles Lettres»).

[10] Esopo, favola 229 Chambry, vol. 2 (1926) pp. 371 sg.

ossessionanti in quanto stanno dalla parte degli uomini e sono addetti alla guardia di quelle mandrie che i lupi bramano così intensamente:

Tra i lupi e i cani scoppiò un giorno la guerra, e i cani scelsero a comandare (*stratēgos*) le loro forze un cane greco. Questo continuava a temporeggiare davanti alla battaglia, e i lupi ne facevano grandi millanterie. Ma egli disse loro: «Sapete perché io vado coi piedi di piombo? Perché, prima d'agire, bisogna sempre riflettere. Voi siete tutti d'una stessa razza e d'uno stesso colore, mentre i nostri sono diversi di costumi e fieri delle loro diverse patrie. Non hanno nemmeno un colore solo e uguale (*mia kai isē*) per tutti! Ce n'è di neri e di rossi, di bianchi e di cinerini. Come potrei portarli in guerra, se sono così discordi e differenti sotto tutti i punti di vista (*mē homoia*)?»[11]

La diversità culturale da cui sono afflitti i cani fin nel colore del mantello li costringe a darsi un capo abbastanza lucido da valutare le difficoltà dell'impresa, ma anche troppo incline a inorgoglirsi della dissomiglianza tra le specie canine per riportare grandi vittorie su un avversario così temibile. Infatti, visti di fronte, i lupi sono un gruppo omogeneo: stessa razza, stesso colore, simili in tutto, e questa uniformità li dispensa in qualche modo dal bisogno di un capo che li guidi. La loro perfetta disciplina, fondata sulla «somiglianza», ne richiama così un'altra, ben precisa, che delinea il paesaggio culturale dell'assemblea dei lupi: la formazione oplitica, con le sue unità intercambiabili dove ogni elemento è simile a tutti gli altri, uniforme nell'equipaggiamento, nel comportamento, e persino nella posizione assegnata.[12] È questa la «similitudine» su cui si regge il progetto di società stabilito da un lupo legislatore. Il doppio riferimento al centro come a ciò che è comune, e alla divisione ugualitaria e isonomica, definisce uno spazio sociale allo stesso tempo circolare e centrato, dove la posizione di ciascuno è reciproca e reversibile in rapporto a un punto centrale.[13] Deporre «nel mezzo» è un gesto fondatore di pratiche ugualitarie il cui campo di applicazione, nel mondo dei guerrieri, si estende alle assemblee deliberative, all'organizzazione dei giochi funerari come alla divisione del bottino.[14] Il lupo che fa la parte del legislatore in mezzo ai suoi simili non fa altro che formulare, in modo esplicito e pubblico, una procedura di cui la tradizione guerriera dell'epopea afferma l'efficacia gestuale: i beni destinati alla spartizione appartengono a tutti e sono messi in comune per il solo fatto di essere deposti «nel mezzo», al centro del gruppo formato dai simili o uguali. Ma questa pratica ugualitaria è fissata dal lupo come una regola destinata a modificare i rapporti sociali in un mondo di predatori e di carnivori. E la sua dichiarazione,

[11] Esopo, favola 215 Chambry.

[12] Vedi M. Detienne, *La phalange: problèmes et controverses*, in J.-P. Vernant (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (Parigi e L'Aia 1968) pp. 119-42.

[13] Vedi J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco* (1962), trad. it. (Roma 1976) pp. 106-09.

[14] Vedi M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (1967), trad. it. (Bari 1977) pp. 59-78.

nel racconto di Esopo, allude, nel modo più esplicito, a quei documenti politici che, un po' dappertutto, nel sesto secolo a.C., aboliscono la tirannia per fondare una città isonomica.

Più precisamente, il lupo della favola evoca, anche nel particolare del fallimento finale, il celebre tentativo compiuto da un contemporaneo di Anassimandro, Meandrio di Samo. Alla morte di Policrate, tiranno della città, Meandrio aveva convocato in assemblea tutti i cittadini per dichiarare loro:

«Mi è stato – voi pure lo sapete – affidato lo scettro e tutta la potenza di Policrate, e adesso mi si offre l'occasione di regnare su di voi. Ma io mi asterrò, per quanto posso, dal fare io stesso ciò che rimprovero agli altri; perché né Policrate, il quale trattava da padrone uomini a lui simili (*homoiōn*), né chiunque altro agisca in tal modo, incontra la mia approvazione. Ma il destino di Policrate si è compiuto, e io metto il potere a disposizione di tutti (*es meson*), e proclamo per voi l'uguaglianza (*isonomiēn*). Ritengo però giusto che mi siano attribuiti questi vantaggi (*gerea*): chiedo che mi siano prelevati dai beni di Policrate sei talenti, e inoltre scelgo per me e per tutti i miei discendenti il sacerdozio di Zeus Liberatore». Dopo questo bel discorso, un certo Telesarco si fece avanti e domandò la parola: «Ma tu – saltò a dire – cittadino di bassa origine e feccia dell'umanità, sei indegno di governarci. Pensa piuttosto a renderci conto dei beni che hai amministrato!» E Meandrio comprese che se avesse rinunciato al potere un altro sarebbe diventato tiranno al suo posto. (Erodoto 3.142 sg.)

Il successore di Policrate incorre nella stessa disavventura del lupo diventato legislatore: ha appena terminato il suo proclama che si fa avanti un asino a chieder la parola in nome del popolino ch'esso rappresenta.[15] E questo intraprendente personaggio, scuotendo la criniera, denuncia il bel legislatore che si concede privilegi proprio mentre proclama il felice avvento della spartizione ugualitaria. Strana coincidenza, tanto più che l'episodio ha luogo nell'isola di Samo, familiare anche a Esopo (Erodoto 2.134). Il simbolismo del lupo come cittadino mancato, comunque, non si esaurisce qui.

Dietro il legislatore e lo stratega, entrambi così effimeri, va riconosciuta un'altra figura, nascosta in questa favola, ma disegnata con molta chiarezza nei bestiari e in altri racconti di Esopo. Bottino di guerra o di caccia, poco importa: la procedura di spartizione non cambia. Il gesto isonomico di spartizione alimentare che la pratica della caccia implica nella favola dei lupi, appare a volte anche tra predatori umani, quando conducono, sull'esempio dei lupi, una guerra di rapina. È la storia dei Dioscuri e degli Afaretidi. In Arcadia essi rapiscono insieme grossi armenti, e Ida,

[15] In genere testardo e poco intelligente, l'asino è lavoratore (favole 262, 273), non guerriero (268, 269), privato cittadino (141, 279); geloso di chi ottiene vantaggi, sembra rappresentare l'uguaglianza aritmetica (vedi Plutarco, *Questioni conviviali* 1.10, 643 c ecc.): vedi favole 209, 228, 272 (vedi 207); vedi anche Eliano, *Natura degli animali* 8.6, in cui afferma che l'asino è una vittima facile per i lupi.

uno dei figli di Afareo, riceve l'incarico di dividere questo bottino tra i quattro predatori. Prende allora un bue, ne fa quattro porzioni, e annuncia che chi mangerà la prima riceverà la metà del bottino, e l'altra metà con la seconda. Detto ciò, divora, insieme alla propria parte, quella del fratello, per poi sparire con gli armenti. Il prodotto della rapina, o bottino di caccia, viene messo in comune attraverso un pasto solo in apparenza ugualitario, poiché le parti sono quattro, ma la spartizione è falsata dalla bulimia e dalla rapidità del primo convitato.[16]

Mangiare in parti uguali è un'abitudine alimentare che l'autore del *Banchetto dei sofisti*, Ateneo, inserisce in una storia della specie umana orientata dalla violenza verso l'uguaglianza. I primi uomini si comportavano come rapaci: «Come se non ne avessero a sufficienza, appena appariva del cibo vi si gettavano sopra tutti insieme, lo prendevano con la forza, lo toglievano a chi già l'aveva preso, in modo tale che il disordine (*akosmia*) provocava anche dei morti (*phonoi*)» (1.12 de). Ma da Omero a Plutarco, durante quasi dieci secoli, il pasto ugualitario funziona, attraverso i sacrifici e i banchetti pubblici, come una pratica istituzionale in armonia con i rapporti sociali della città isonomica (vedi sopra, pp. 21 sg.). In seno al gruppo dei guerrieri che sono i «simili», come nel pasto comune degli spartani e dei cretesi, ognuno riceve una porzione uguale del cibo disponibile, cioè posto «nel mezzo», consegnato alla comunità, e che, per questa sua posizione centrale, si trova necessariamente consacrato alla spartizione ugualitaria (per Creta vedi per esempio Dosiade, *FGrHist* 458 F 2).

Proponendo ai suoi consimili di mettere in comune il bottino di caccia perché ciascuno riceva una parte uguale, il lupo legislatore non confonde i problemi di approvvigionamento con gli affari di Stato, ma sa per certo che il contratto sociale è anzitutto un'operazione culinaria. E, in materia, il lupo se ne intende. Il dossier che il bestiario ci fornisce non lascia dubbi sulla sua competenza. In un'altra favola di Esopo, l'asino, eterno interlocutore, deve solo alla sua presenza di spirito se non fa le spese del mestiere che rende il lupo così temibile:

Un asino stava pascolando in un prato, quando scorse un lupo che si dirigeva verso di lui, e fece finta di zoppicare. Il lupo gli si avvicinò e gli chiese perché zoppicava; quello rispose che, nello scavalcare una siepe, aveva messo il piede sopra una spina, e lo consigliò di estrargliela, per poterlo poi divorare senza correre il rischio di bucarsi la bocca masti-

[16] Vedi [Apollodoro], *Biblioteca* 3.11.2. Del cinghiale di Calidone, di cui egli si riserva la pelle come parte speciale, Meleagro distribuisce i pezzi tra i compagni (*dianeimas ta krea*): vedi Antonino Liberale, *Metamorfosi* 2.3. In questo caso, come altrove (*Odissea* 9.159 sg.), la divisione della selvaggina avviene secondo le stesse regole della divisione del bottino: vedi G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (Parigi 1904) p. 201 nota 2. Il bottino viene divorato in certe occasioni (vedi *Iliade* 18.301: *katadēmoborēsai*).

cando. Il lupo, persuaso, sollevò il piede dell'asino. Ma, mentre concentrava tutta la sua attenzione sullo zoccolo, l'asino, con un calcio sulla bocca, gli fece saltare tutti i denti. «E mi sta bene» dichiarò il lupo malconcio. Perché ho voluto impicciarmi di medicina, quando mio padre m'aveva insegnato il mestiere di macellaio (*mageirikēn technēn*)?»[17]

Quando il lupo afferma di aver appreso da suo padre l'arte culinaria, lo fa per modestia, perché è cuoco nato. Tra lupi, il mestiere si tramanda di padre in figlio. Esopo lo suggerisce in un'altra storia dove, questa volta, il capretto occupa il posto dell'asino:

Un capretto, rimasto solo dietro al suo gregge, era inseguito da un lupo. D'un tratto si volge e gli dice: «Io sono un boccone destinato a te, lupo, lo so bene. Però non lasciarmi morire proprio senza gloria: suona un po' il flauto e fammi danzare». Ma mentre il lupo suonava e il capretto danzava, ecco, i cani li udirono, balzarono fuori e corsero dietro al lupo. Questo, allora, si volse indietro e disse al capretto: «Me lo merito proprio: perché mettermi a fare il suonatore, quando sono nato macellaio (*makellarios*)?»[18]

Il flautista convocato dal capretto non è affatto un intruso, e il lupo che si traveste da auleta non abbandona per questo il suo terreno professionale. L'auleta fa parte dello stesso corteo del *mageiros*, il macellaio sacrificatore, e ha un suo posto preciso in tutti i sacrifici cruenti e alimentari. Ma l'errore del lupo è di aver confuso due mestieri ben distinti, anche se vicini. A Sparta, per esempio, come testimonia Erodoto (6.60), i flautisti e i macellai sacrificatori ereditano il mestiere dal padre, come gli araldi, di modo che il flautista è figlio di flautista, e il *mageiros* figlio di *mageiros*. Lasciandosi tentare dall'arte del flauto, il lupo si è messo in una posizione poco favorevole al suo ruolo di macellaio: così il pasto gli sfugge, proprio a lui che, per doti naturali, è il migliore dei cuochi e il più abile dei macellai.

Questo primato si spiega con una serie di ragioni. La prima, e certo la più importante per la sua carriera di lupo, è che non si accontenta di uccidere la preda, ma deve anche sgozzarla (*sphazein*).[19] Quando il lupo cattura una pecora, esso agisce, dice Aristotele, con intelligenza: come la donnola, il lupo taglia la gola della sua vittima.[20] La sua mascella poderosa

[17] Favola 281 Chambry; vedi Babrio 122.14-16 Crusius.

[18] Favola 107 Chambry. Per *makellarios*, vedi Chantraine (1974) *s.v.* «makellon».

[19] Vedi Aristotele, *Ricerche sugli animali* 9.6, 612 b; Senofonte, *Ipparco* 4.19. Sulla scia di P.-L. Courier, gli editori dell'*Ipparco* hanno spesso suggerito di correggere la forma *aposphaxas* dei manoscritti in *apospasas* (da *apospaō*: «lacerare», «dilaniare»), in quanto il verbo *aposphazein* («sgozzare», «uccidere») si direbbe solo di vittime umane; ma vedi Aristotele, *Politica* 5.9, 1305 a 25: *ta ktēnē aposphaxas*, «dopo che egli ebbe sgozzato gli armenti». A ragione, dunque, E. Delebecque, nella sua edizione dell'*Ipparco* per la «Collection des Universités de France» (1973), conserva la lezione tradita, insolita forse, ma confermata dalla testimonianza di Aristotele. Peraltro, si noti che [Apollodoro], *Biblioteca* 3.8.1, usa *sphazein* per il sacrificio del bambino sgozzato dai figli di Licaone.

[20] Vedi Aristotele, *Ricerche sugli animali* 9.6, 612 b. I nostri testi non dicono esplicitamente che la mascella del lupo è il suo coltello, ma l'associazione tra mascella e *machaira* è attestata, per esempio, nell'espressione *oxystomon machairan* in Euripide, *Supplici* 1206; per altri riferimenti vedi C. Collard, *Euripides: Supplices* (Groninga 1975) vol. 2, p. 416, *ad. loc.*

gli serve da strumento per sgozzare: è il coltello che fa il macellaio. Ma, nel suo caso, la natura ha provveduto a fare del macellaio anche un cuoco. Il lupo non ha solo fauci taglienti: il suo ventre ha tutti i requisiti di una pentola e di un forno naturali. Le *Questioni conviviali* non potevano mancare di occuparsene: «perché la carne delle pecore uccise dai lupi è più succulenta e perché la loro lana genera parassiti?» Sul primo punto, Patrocleo, un nipote di Plutarco, aveva una teoria che suo zio stima molto sensata: «Il morso delle belve rende più tenera la carne, poiché il soffio vitale del lupo è caldo e infuocato (*pyrōdes*) al punto da rammollire e sciogliere «nel suo stomaco (*koilia*) le ossa più dure. È questa la ragione per cui i cadaveri delle bestie uccise dai lupi marciscono più in fretta degli altri» (*ibid.*, 2.10, 642 bc). Da questo passo ricaviamo tre indicazioni sul talento culinario del lupo. 1) È un animale portatore di fuoco, la cui virtù ignea si manifesta anche in altri modi: la fiamma che, di notte, sfavilla nelle sue pupille;[21] le sue affinità con Lyssa (la Rabbia), il fuoco violento del furore;[22] e infine, la serie dei giochi di parole che la lessicografia antica intreccia tra lupo e luce. 2) Il suo fiato basta a rendere più tenera la carne di un animale: il lupo, rispetto alla sua vittima, occupa dunque la stessa posizione del fico rispetto alle carni sacrificali. Infatti, se le parti delle vittime appese ai rami di un fico diventano tenere così in fretta, è perché beneficiano del ricco fluido vitale emanato da questa pianta, il cui calore interno opera la stessa precottura che il lupo realizza con il suo fiato (*ibid.*, 6.10, 696 e). 3) Il ventre del lupo, portatore di fuoco, è un meraviglioso calderone dove si cuociono a fuoco lento le carni di cui si nutre. E la cottura è così efficace da sciogliere anche le ossa più dure. Insomma, questo cuoco macellaio non lascia avanzi, e fa sparire nella sua pancia anche le ossa lunghe (*mēria*) che nel sacrificio praticato dagli uomini sono riservate agli dèi.

C'è infine un'ultima ragione che attesta la maestria del lupo nel ruolo di macellaio: esso possiede l'arte del taglio e della spartizione. Così, quando due lupi catturano una pecora, contemporaneamente, nella posizione in cui li vediamo raffigurati su una terracotta beota del sesto secolo a. C.,[23] e la dividono (*diaireisthai*) con un colpo di mascella, la spartizione

[21] Vedi De Block, *op. cit.*, pp. 151-57; A. B. Cook, *Zeus* (1914) (New York 1964) vol. 1, pp. 63-68; Gernet, *op. cit.*, p. 157 e nota 18.

[22] Vedi B. Lincoln, *Homeric Lyssa, Wolfish Rage*, Indogermanische Forschungen, vol. 80, 98-105 (1975). Burkert (1972, p. 242 nota 136) cita un cratere a campana di Boston (00.346 = *ARV*², 1045/7) che rappresenta Lyssa con un cappuccio da lupo.

[23] Si tratta di una terracotta di Tanagra, dell'ultimo quarto del sesto secolo, pubblicata da S. Mollard-Besques, *Catalogue des figurines et reliefs en terre cuite grecs, étrusques et romains*, vol. 1, 1-2: *Epoques préhellénique, géométrique, archaïque et classique. Musée national du Louvre* (Parigi 1954) tav. XVI-B 123. Ringraziamo Jean-Louis Durand per averci segnalato questo documento.

avviene in parti uguali (*eis isa*).[24] Spontaneamente, le fauci del lupo tagliano pezzi dello stesso peso: la sua mascella procede d'istinto a una spartizione ugualitaria.

Ora, questo sapere iscritto nella vocazione naturale del lupo all'arte del macellaio e del cuoco gli apre anche la carriera politica. Esperto del taglio in parti uguali, il lupo è portatore del modello isonomico che fa del pasto comunitario l'atto generatore e riproduttore dell'uguaglianza politica.

In effetti, il lupo che legifera è l'*alter ego* del macellaio, armato del suo straordinario coltello. E questo *alter ego* non è senza ombre. Infatti il legislatore presenta il suo progetto di una comunità ugualitaria per allontanare lo spettro di una forzata allelofagia: «Così non si vedrebbero più lupi, ridotti alla carestia, mangiarsi gli uni con gli altri».[25] I lupi avrebbero dunque in comune con gli uomini il cannibalismo delle origini, di cui il racconto di Ateneo rievoca solo la violenza spinta fino all'omicidio dalla scarsità di cibo. Ma nel mondo dei lupi l'allelofagia è ancora praticata, e si tratta di un'ombra inquietante. Essa è persino sottoposta a una specie di rituale che ricorda curiosamente il modo in cui il lupo legislatore intende fondare la nuova comunità. La storia, ricordata da Eliano (*Natura degli animali* 7.20), sarebbe di origine egizia: i lupi si dispongono in cerchio (*es kyklon*) e si mettono a correre. Quando uno di loro, preso da capogiro, vacilla e cade, gli altri si gettano su di lui, lo fanno a pezzi e lo mangiano. È vero che questo avviene solo in periodi di caccia infruttuosa. Ma si tratta di un cannibalismo regolamentato che si svolge in uno spazio circolare: il lupo destinato ad essere divorato dai suoi consimili è quello che, uscendo dal cerchio, si autoesclude dalla comunità del branco ugualitario. Una specie di estrazione a sorte che mitiga e socializza l'allelofagia dei lupi, vittime della carestia.

Questo non impedisce che i lupi, anche se a volte sono costretti a mangiarsi tra loro, abbiano una mente politica. Senza fare appello alla tradizione arcadica, in cui Licaone, l'uomo lupo, fonda la prima città, Licosura, sul Liceo (il «monte dei lupi»), istituisce il culto di Zeus e si dedica a strane operazioni culinarie,[26] la storia di Atamante conferma la vocazione politica dei lupi. Dopo che la collera di Era lo ha fatto precipitare nella follia spingendolo a sacrificare i figli di primo letto e a uccidere a colpi di freccia suo figlio Learco, nato da seconde nozze, Atamante, esiliato, in fuga, riceve dall'oracolo delfico l'ordine di stabilirsi solo nel paese «dove bestie selvagge gli offrano ospitalità». Dopo lungo

[24] Vedi Timoteo di Gaza 8.27-29 Haupt (Hermes, vol. 3, 1-130, 1869).

[25] Esopo, favola 229 Chambry, vol. 2 (1926) pp. 371 sg.

[26] La documentazione relativa a Licaone, qui tralasciata, è presentata da Piccaluga, *op. cit.*; per Licosura vedi Chantraine (1974) *s.v.* «lykos». Sulle tradizioni arcadiche relative a Licaone, Pelasgo e Pan o Arcade vedi P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan* (Roma 1979).

errare, un giorno «capita presso dei lupi occupati a spartire porzioni di pecora (*probatōn moiras nemomenoi*). Quando scorgono Atamante, abbandonano quanto stanno dividendo e fuggono. È là che Atamante si stabilisce dando al paese il nome di Atamanzia».[27] Dopo l'omicidio che lo ha escluso dalla società degli uomini, Atamante può fondare una città solo sulle tracce dei lupi e penetrando nello spazio socializzato del banchetto in parti uguali che i carnivori, in mezzo al bosco, hanno preparato in suo onore. Ma la storia di Atamante, accolto da bestie feroci, il cui sapere culinario le sottrae allo stato selvaggio, rivela anche i limiti della capacità politica riconosciuta ai lupi. Atamante è un fuorilegge che conduce la vita errante di un fuggitivo: egli non appartiene più al mondo degli uomini, ma, braccato, inseguito dai suoi simili, è condannato a una vita così selvaggia che i greci la paragonano a quella del lupo.[28] Del lupo, beninteso, separato dal branco: il lupo solitario che aggredisce l'uomo più facilmente, come nota Aristotele nelle *Ricerche sugli animali* (8.5, 594 a 30-32), insistendo sul carattere asociale del lupo al singolare. Atamante, trasformato in lupo per aver ucciso un uomo, ritrova la condizione umana solo alla tavola dei lupi. Il banchetto dei carnivori che si spartiscono le carni di pecora secondo le regole dell'arte culinaria permette all'ospite, ridotto allo stato animale, di ritornare alla città attraverso lo spazio culinario e sacrificale di un pasto isonomico. Ma quando appare Atamante, i lupi scompaiono, la banda si dilegua, il branco si disperde, abbandonando la «tavola» che ha appena preparato perché l'oracolo si adempisse. Nel momento forte della loro attività sociale, i lupi cedono il passo all'uomo fondatore di città, e ritornano a quello stato selvaggio che Atamante, alla fine della sua vita da lupo, cede loro. A questi carnivori che la natura ha così ben dotato non manca altro, insomma, che la capacità di stare a tavola. Infatti, nell'avventura di Atamante come nella favola di Esopo, la conclusione è la stessa: i lupi non entreranno nella città.

[27] [Apollodoro], *Biblioteca* 1.9.2. Vedi scolii a Platone, *Minosse* 315 c (ed. Greene, p. 293); Tzetze, commento a Licofrone, *Alessandra* 22 (ed. Scheer, pp. 21 sg.); *Etymologicum magnum*, *s.v.* «Athamation»; scolii ad Apollonio Rodio, *Argonautiche* 2.513 (ed. Wendel, p. 170); Stefano di Bisanzio, *s.v.* «Alos». Ai discendenti di Atamante era vietato penetrare nel pritaneo che si trovava nel santuario di Zeus Lafistio, sotto pena di uscirne per essere sacrificati (*thysesthai*, Erodoto 7.197). Punizione, questa, provocata dall'«uccisione» di Frisso che suo padre aveva deciso su consiglio di Ino. In quanto spazio dell'ospitalità, il pritaneo «acheo» evoca contemporaneamente la «tavola» preparata dai lupi e la tavola di Licaone rovesciata dal suo ospite divino. Nelle storie arcadiche, la tavola ha un ruolo essenziale: a metà strada tra i suoi usi sacrificali e il suo simbolismo comunitario.

[28] Vedi Pausania 2.19.3-5: Danao che affronta Agenore è il lupo che combatte il toro perché appare agli occhi degli achei come un uomo senza terra, un esiliato, un fuggitivo. Aristotele (*Ricerche sugli animali* 6.35, 580 a 18) ed Eliano (*Natura degli animali* 10.26) raccontano la storia di Leto trasformata in lupa mentre cerca di sfuggire alla collera di Era. Altri rapporti si annodano tra il lupo e l'esilio: nei dintorni dei tribunali ateniesi (Platone, *Fedro* 271 cd; Aristofane, *Vespe* 389-93; *Paroemiographi Graeci*, ed. Leutsch-Schneidewin, vol. 1, p. 115, *s.v.* «Lycou dekas»); in un frammento di Alceo (fr. 130 Lobel-Page). Vedi anche Glotz, *op. cit.*, pp. 22 sg.

Tutta un'altra parte della tradizione chiarisce l'insuccesso del lupo come fondatore di città, e il motivo per cui è condannato a restare ai margini dello spazio politico. I cannibali del racconto egizio riferito da Erodoto, per quanto civili si mostrino, ricordano pur sempre la figura crudele del lupo presente nella *Repubblica* di Platone, quando viene sollevato il problema dell'origine della tirannia, alla fine della storia genealogica delle «quattro costituzioni» (iniziata a 8.1, 544 b). Lo stato democratico affretta il progresso del male che l'oligarca frenava non senza difficoltà. Ben presto, il popolo si sceglie un «protettore». «Ma come s'inizia la trasformazione da protettore a tiranno? Non è chiaro che s'inizia quando il protettore comincia a comportarsi come è detto nel mito che si racconta sul tempio di Zeus Liceo nell'Arcadia?» E Socrate istruisce così il suo interlocutore (8.16, 565 d-566 a):

Chi ha gustato il viscere umano spezzettato e mescolato tra i visceri di altre vittime, diventa inevitabilmente lupo (...) Non è così anche di chiunque si trovi a proteggere il popolo e disponga di una massa molto remissiva e non si astenga dal sangue dei compatrioti (*emphyliou haimatos*), ma li trascini nei tribunali coprendoli di ingiuste accuse, come appunto amano fare? e si macchi di omicidio sopprimendo una vita umana, gustando con empie labbra e lingua il sangue di un familiare (*phonou xyngenous*)? e condanni all'esilio o alla morte, e faccia sperare cancellazioni di debiti e redistribuzioni di terra (*anadasmon*)? Ebbene, dopo aver fatto questo, un simile individuo non dovrà fatalmente perire per mano nemica o essere un tiranno e da uomo diventare lupo?

Il rituale del Liceo è sottoposto a una lettura politica: il lupo è l'uomo che assaggia la carne umana e beve il sangue dei suoi simili. Ma qui non è più tempo di cannibalismo civile. Bestia selvaggia e sfrenata, il tiranno lupo non arretra di fronte all'orrore di nessun omicidio (*phonos*), né di alcun cibo (*brōma*). Il suo destino non è forse di mangiare i propri figli?[29] È un fuorilegge e, per la sua straordinaria voracità, un distruttore della città. Questo lupo «tirannico» non è ignorato dal bestiario greco. E la figura antitetica a quelli che vivono in branchi (*Iliade* 16.160: *agelēdon*), ma che non per questo appartengono agli animali «politici», come l'ape, la vespa, la formica, la gru e l'uomo (Aristotele, *Ricerche sugli animali* 1.1, 488 a 7-10; vedi Platone, *Fedone* 82 b 5). C'è nel lupo un aspetto asociale[30] che lo pone a fianco dei rapaci: ché «nessun rapace è sociale».[31] Non è forse un caso se l'uomo lupo, la cui corsa è fissata nel medaglione di un piatto etrusco, è provvisto di membra anteriori che terminano

[29] Vedi Platone, *Repubblica* 9.1, 571 c-572 b; 10.16, 619 c. Vedi anche *Fedone* 82 a.

[30] Vedi Aristotele, *Ricerche sugli animali* 6.18, 571 b 27-30: *mē agelaios*.

[31] *Ibid.*, 1.1, 488 a 5. Il lupo è un ladro (*harpax*): Licofrone, *Alessandra* 1309. Condurre una vita da lupo, è vivere di rapine: Polibio 16.24.4. Vedi *Paroemiographi Graeci* cit., vol. 2, p. 243, *s.v.* «agora lykios».

in artigli da uccello da preda.[32] Ma il lupo che fornisce il modello del tiranno non è solo un solitario, separato dal branco: più ancora che un essere asociale, esso è il nemico mortale di ogni comunità. Lo dice bene l'espressione proverbiale «amicizia da lupo», con cui si allude a discordia, negazione di ogni interesse comune.[33] Come se ci fosse in questo animale, per il resto così notevole come cuoco macellaio, così abile nel fare le parti, un difetto, un vizio segreto che gli impedisca di collaborare con i suoi simili in un'opera comune.[34]

Quest'ambiguità del lupo risulta chiara da un altro proverbio che parla della carne e della spartizione: «Il lupo distribuisce la carne. Si dice di qualcuno che vuole avere più della sua parte (*pleonektein*) e che vuole dare».[35] In un primo tempo si crede di aver letto male, e si è tentati di correggere il testo paremiografico, ristabilendo, nel secondo membro della frase, una negazione che attribuisca al lupo, desideroso di «avere più della sua parte», l'intenzione di *non dare*, cioè di tenere tutto per sé. Ebbene, sarebbe una lettura sbagliata: infatti, quello che sembra un paradosso esprime in realtà la contraddizione implicita nell'idea di un lupo che «spartisce». Se il lupo «distribuisce la carne», è per darla agli altri lupi, come implica la funzione di *kreanomos*[36] che fa di lui il maestro del taglio e della spartizione ugualitaria. Ma lo stesso animale che la sua *machaira* designa come l'esperto della spartizione, è preda della cupidigia. Il bisogno di «avere più della sua parte», cioè la *pleonexia*,[37] è proprio ciò che compromette il progetto del legislatore di Esopo: non ha forse

[32] Vedi A. Alföldi, *La louve du Capitole: quelques remarques sur son mythe à Rome et chez les etrusques*, in *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino* (Parigi 1977) pp. 1-11, tav. 3/2, documento etrusco di Civitavecchia, Museo nazionale, inv. N. 1290, pubblicato da Lise Hannestad, *The Followers of the Paris Painter* (Copenaghen 1976) tav. 16. Ringraziamo François Lissarrague per avercelo segnalato.

Qualche riferimento per un repertorio figurativo sul lupo: il vaso della serie del Dipylon, con due fiere dalle fauci aperte che dilaniano un giovane guerriero, analizzato da H. Jeanmaire, *Un thème initiatique sur un vase du Dipylon*, in *Mélanges Gustave Glotz* (Parigi 1932) vol. 2, p. 483; *Couroi et courètes* (Lilla 1939) pp. 565 sg.; «mostro villoso» (lupo?) tra cacciatori armati su un cantaro beota (ottavo-settimo secolo a. C.) in F. Canciani, *Böotische Vasen aus dem 8. und 7. Jahrhundert*, *JDAI*, vol. 80, 45 (1965); lupo dietro un albero che sorveglia una scena in cui due bovini stanno di fronte in prossimità di un bovaro (vaso attico del Metropolitan Museum, pubblicato da Gisela M. Richter, *Two Recent Acquisitions by the Metropolitan Museum of Art*, American Journal of Archaeology, vol. 43, 6-9, figg. 4 sg., 1939); diversi demoni lupi etruschi in E. Simon, *Die Tomba dei Tori und der etruskische Apollokult*, *JDAI*, vol. 88, 27-42, tavv. 8 sg. (1973).

[33] Vedi *Paroemiographi Graeci* cit., vol. 2, p. 186, *s.v.* «lykōn philia»; vedi anche Platone, *Lettere* 3.318 e (*lykophilia*).

[34] Secondo l'espressione di Aristotele, *Ricerche sugli animali* 1.1, 488 a 8 per i «politici».

[35] *Paroemiographi Graeci* cit., vol. 1, p. 431: *Lykos kreas nemei: epi tou pleonektein kai didonai boulomenou.*

[36] È l'epiteto con cui è chiamato Licaone che sgozza suo figlio Nictimo in Licofrone, *Alessandra* 481.

[37] È il contrario dell'*isomoiria*: vedi Senofonte, *Ciropedia* 2.2.22; 3.5; B. Borecký, *The Primitive Origin of the Greek Conception of Equality*, in *Mélanges George Thompson* (Praga 1963) p. 59.

nascosto nella tana il suo bottino di ieri, quando propone agli altri lupi di mettere in comune i frutti della caccia, per dare a ciascuno una parte uguale? Si noti inoltre che in questo caso il lupo non si riserva il «pezzo scelto», la parte di prima qualità, attribuita al re, al prode o al saggio, secondo il principio dell'uguaglianza «geometrica» o proporzionale ricordato da Plutarco (*Questioni conviviali* 2.10, 643 c ecc.), ma intende sottrarre il proprio bottino personale a quella spartizione isonomica di cui annuncia l'avvento. Sembra dunque che l'isonomia spontanea dei lupi sia minata da una *pleonexia* congenita. La città che essi richiamano alla mente ogniqualvolta le loro mascelle cominciano a masticare, è condannata fin dall'inizio alla tirannia e al cannibalismo.

Ma bisogna circoscrivere ancora meglio la strana contraddizione del lupo. Dolone, l'Astuto, rivestito della pelle di un lupo, se ne va a cacciare, da solo, nella notte: è lo «sgozzatore che avanza strisciando» (*pedostibēs sphageus*).[38] Nel caso di un tagliatore di teste come Dolone, che del resto finirà per perdere la sua, la tecnica del lupo che afferra alla gola è certo la migliore. Ma lo *sphageus*, colui che fa sgorgare il sangue, è anche un personaggio che attraversa a volte l'area sacrificale (Casabona, 1966, pp. 178 sg., 335). A dire il vero, lo fa in modo furtivo: è solo un personaggio complementare, la maschera momentanea del *mageiros* sacrificatore, quando, nello spazio di un istante, questi s'identifica con il gesto di sgozzare. Ma per quanto sia agile e svelto, il suo nome basta a evocare strane paure a cui fanno da sfondo le grida della guerra civile e della città dilaniata. La parola *sphagē* – un sostantivo deverbale (Casabona, 1966, pp. 174-78) – è come una ferita aperta: nel vocabolario anatomico[39] essa designa la gola, ma una gola aperta. E da Solone fino agli oratori del quarto secolo, *sphagē* significa in modo precipuo il sangue che scorre nei massacri fratricidi, nelle guerre tra fazioni rivali, nei colpi di Stato e nei «cambiamenti di costituzione». Nel decreto di Patroclide, allegato da Andocide nell'orazione *Sui misteri* (78), *sphageus* è il nome tecnico riservato a colui che commette un assassinio durante una guerra civile; e per lo *sphageus* che versa il proprio sangue, lo stesso decreto prevede la pena di morte come per il suo gemello, il tiranno, anch'esso lupo assetato di sangue (Casabona, 1966, p. 178).

La città non ha sottovalutato questa minaccia di confusione tra gli orrori della guerra civile e il gesto rituale che fa sgorgare il sangue dalla vittima di un sacrificio. È anche per scongiurare questa confusione che essa ha provveduto a separare con tanta cura, nella pratica, la guerra e il sacrificio, proscrivendo la presenza delle armi nello spazio riservato al

[38] Euripide, *Reso* 254. Per l'analisi dei documenti figurativi, vedi F. Lissarrague, *L'iconographie de Dolon le loup*, Revue archéologique [N. 1, 3-30 (1980)].

[39] Vedi Aristotele, *Ricerche sugli animali* 1.14, 493 b 7.

rituale sacrificale. Si tratta di una regola rigida, che troviamo illustrata con singolare chiarezza da un episodio della battaglia di Platea. È d'uso, prima di attaccar battaglia, immolare una vittima e interrogare in questo modo, nell'imminenza dell'impresa, il favore degli dèi. Si sa che l'esercito di Sparta non si sposta mai senza un gregge di capre, riservate a questi sacrifici tattici che vengono compiuti perlopiù sotto gli occhi del nemico, e al suono degli stessi flauti con cui, se i presagi sono favorevoli, gli auleti ritmeranno subito dopo la carica degli opliti (Senofonte, *Costituzione dei lacedemoni* 13.8; Rudhardt, 1958, p. 274). Ora, vicino a Platea, mentre i lacedemoni, al comando di Pausania, stanno compiendo una manovra per raggiungere le altre forze greche, Mardonio e l'esercito persiano piombano loro addosso. «Pausania, quando vide ciò che accadeva, fece fermare i suoi uomini e ordinò loro di prendere ciascuno il proprio posto di combattimento». Impossibile ingaggiare battaglia prima di aver fatto un sacrificio. Siccome non otteneva presagi favorevoli

> Pausania ordinò ai lacedemoni di sedere tranquilli con gli scudi ai piedi, attenti a ciò ch'egli avrebbe detto, senza opporre alcuna resistenza ai nemici; e riprese a sacrificare. Ma ecco sopraggiungere la cavalleria persiana. I proiettili arrivavano ormai a segno e qualcuno degli spartani ne era raggiunto (...) Fu un'esperienza terribile questa dei lacedemoni, e una prova mirabile di dominio su se stessi, se si pensa che questi uomini non mossero una mano per difendersi dai nemici che li caricavano, ma attesero dal dio e dal generale il momento adatto per intervenire, mentre sulle loro posizioni fioccavano i colpi e la morte. Alcuni storici narrano che, mentre Pausania era occupato a sacrificare e a pregare un poco discosto dalla linea di battaglia, fu investito improvvisamente da un drappello di lidi, che gli strapparono dalle mani e buttarono via gli arnesi del sacrificio. Pausania e i circostanti, non avendo a disposizione delle armi, li respinsero a colpi di bastone e di sferze. (Plutarco, *Aristide* 17.5-10)

È una situazione critica: l'indovino immola vittima dopo vittima; Pausania, con il viso in lacrime, supplica gli dèi di Platea, e i guerrieri di Sparta restano sull'attenti sotto i colpi del nemico. Ma il particolare più sorprendente è quel gruppetto che circonda l'indovino sacrificatore: quando i barbari sopraggiungono a turbare lo svolgersi della cerimonia, Pausania non ha per le mani né armi né altri arnesi di ferro, ma solo fruste e bastoni che sono gli strumenti usati per condurre il gregge di capre da cui vengono prese le vittime. In pieno campo di battaglia e in mezzo a tanti uomini armati, i gesti del sacrificio fanno sorgere uno spazio «inerme», dove la regola di non avere nessun'arma su di sé è così inesorabile da imporsi anche in condizioni di emergenza.

È proprio la stessa usanza che permette a Policrate d'impadronirsi del potere nell'isola di Samo. Secondo la versione di Polieno,[40] il colpo di

[40] Polieno 1.23.2 Melber. Vedi J. Labarbe, *Un putsch dans la Grèce antique: Polycrate et ses frères à la conquête du pouvoir*, Ancient Society, vol. 5, 21-41 (1974), che avvicina il testo di Polieno a un passo di Enea Tattico, *Poliorcetico* 17.2-4.

Stato viene preparato sotto le apparenze di una processione seguita da un sacrificio in onore di Era.

Mentre gli abitanti di Samo, nel santuario di Era, preparavano un sacrificio comune, in occasione del quale avevano l'abitudine di fare la processione armati, Policrate, prendendo la festa come pretesto, radunò quante armi possibile e ordinò ai suoi fratelli Silosonte e Pantagnosto di prendere parte alla processione. Più tardi, quando la gente di Samo dovette procedere al sacrificio, la maggior parte dei cittadini depose le armi per assistere alle libagioni e alle preghiere davanti agli altari. Silosonte, Pantagnosto e i loro uomini, che avevano conservato le loro armi, si misero a ucciderli tutti, uno dopo l'altro, incitandosi a vicenda. Radunati quelli che, nella città, partecipavano al colpo, Policrate fece occupare i punti strategici della città, aspettando che accorressero a gran velocità dal santuario i suoi fratelli e i suoi alleati con le armi. Fortificando l'acropoli (l'«Astypalaia») con un muro, domandò dei soldati al tiranno di Nasso Ligdami, e fu da allora tiranno di Samo.

La regola è la stessa: niente armi nella cinta di un santuario. Ma proprio violando questa regola Policrate dimostra la sua volontà di tiranno prima ancora di esercitarla dall'alto dell'acropoli. Con un pugno di uomini, una quindicina di opliti secondo Erodoto (6.60), sgozza i suoi concittadini, venuti a offrire, senz'armi, un sacrificio sull'altare di Era. Comportamento, questo, da uomo lupo che fa scorrere il «sangue degli uomini della sua tribù»; poi esilia suo fratello Silosonte, uccide Pantagnosto, versa il «sangue dei suoi parenti». A Samo dove già era ambientata la storia del lupo legislatore riferita da Meandrio, Policrate, per entrare sulla scena, si mette la maschera del lupo, ma questa volta del lupo al sacrificio. In pieno santuario, il discreto *sphageus* della scena sacrificale si trasforma in tiranno sanguinario e in fautore della guerra civile, assommando su di sé i due crimini per i quali il decreto di Patroclide chiederà, in nome della città, la pena di morte.

Rivelando la parentela tra sacrificio e assassinio, il colpo di mano di Policrate mette anche in questione il ruolo della *machaira*, lo strumento necessario per eseguire un sacrificio cruento. Questione fondamentale che fa rumoreggiare la città, soprattutto quando si alzano voci che denunciano la collusione di assassini e sacrificatori di ogni genere. E la messa in scena della festa dell'assassinio del bue da lavoro, le Bufonie, fornisce la risposta ufficiale. Nel «processo» che si svolge dopo la morte della vittima, le fanciulle che hanno portato l'acqua per affilare la scure e il coltello dichiarano che chi ha affilato gli strumenti è più colpevole di loro; costui, a sua volta, indica chi ha teso la scure, quest'ultimo punta il dito sullo *sphageus* al quale non resta altro che accusare la *machaira* che, per ovvie ragioni, rimane senza parole. Il caso è chiuso: il coltello è dichiarato colpevole, e gettato subito in mare, il quale, inghiottendolo, lo fa sparire dallo spazio politico (Durand, 1977).

D'ora in avanti è stabilito che il coltello sacrificale non è più un'arma, ma un semplice strumento di cui il rituale si sforza di rendere la presenza il più possibile discreta: lo si nasconde nel canestro, sotto i chicchi d'orzo mischiati con il sale (vedi sopra, p. 18). Il rito del pasto comune si paga a questo prezzo: parlare il meno possibile della scure o del coltello. Ma il sistema di difesa della città è ancora più sottile, fino a quando, almeno, non si ritorce contro di essa. Il coltello sacrificale, la *machaira*, non può essere un'arma perché non ha posto nella panoplia greca (Roux, 1964). La spada (*xiphos*) sì, ma nessun greco fa la guerra con un coltello. Sono i barbari che si comportano così: i traci, i persiani, i colchi. A volte, però, capita che una battaglia degeneri. Per esempio, alla sfilata delle Termopili, quando i soldati di Leonida impegnano i persiani in una battaglia disperata: le lance erano da tempo spezzate, ed essi si battevano corpo a corpo, a colpi di spada (*xiphesi*), poi, fino all'ultimo respiro, «a colpi di coltello (*machairēisi*), con le unghie e coi denti» (Erodoto 7.225). Georges Roux (1964) ha perfettamente ragione a non fare di *machaira* un sinonimo di *xiphos*. Quando i coltelli sono sguainati, non c'è più combattimento tra guerrieri, ma una «battaglia di belve che graffiano e mordono»: una carneficina, un massacro, un vero «macello» come diciamo noi al contrario dei greci. La *machaira*, il coltello, è nello stesso tempo al di qua e al di là della guerra. Il suo nome non fa pensare al combattimento regolare degli opliti che si affrontano in campo chiuso, ma ai massacri senza pietà, agli assassini fratricidi, al sangue delle guerre civili, insomma a tutto ciò che si designa con la parola *sphazein*, «sgozzare».

Ma a questo punto le cose si capovolgono. Infatti come distinguere con sicurezza il sacrificatore col coltello in mano dal lupo con le fauci spalancate e rosse di sangue? Se la *machaira* non è un'arma, allora il lupo che penetra nello spazio del sacrificio non infrange la regola alla quale la città si attiene così fermamente. E Policrate per sgozzare i suoi ha indossato la maschera del sacrificatore. Insomma, ogni coltello può nascondere un lupo. È una verità che la città preferirebbe ignorare, ma che esplode quando avviene un assassinio in un santuario. La storia di Neottolemo, o quella di Esopo, è più grave dell'affare Policrate.[41] Questa volta, infatti, tutto accade a Delfi, nel santuario del «principe dei sacrificatori», il dio «che affila gli innumerevoli coltelli di Delfi e istruisce i suoi servitori a questo officio».[42] E, come osserva l'autore di una *Vita di Esopo*, quando qualcuno viene a sacrificare ad Apollo, gli addetti al sacrificio circondano

[41] Al fondamentale studio di Roux (1964) vanno aggiunte da ultimo, sia per Neottolemo che per Esopo, le analisi di Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans* (Baltimora 1979).

[42] Aristofane, fr. 684 Edmonds, citato da Roux (1964) p. 37. Vedi l'Apollo del pittore di Pentesilea sulla coppa di Monaco 2689, dove il dio è rappresentato mentre colpisce con la sua *machaira* un supplice, citato e riprodotto in Roux (1964) p. 35 e tav. 10/5.

l'altare, e ciascuno di loro porta una *machaira* sotto le vesti. Quando il sacerdote ha fatto scorrere il sangue, sgozzato la vittima, estratto gli *splanchna*, tutti quelli che aspettavano, disposti in cerchio, si gettano sulla vittima per averne una parte, e con tale irruenza che spesso lo sfortunato che ha offerto il sacrificio non ha più niente da mettere sotto i denti.[43] Ed è ancora fortunato se non finisce come Esopo o Neottolemo, sacrificatori trasformati in vittime, pellegrini sgozzati dai portatori di coltelli.

Al banchetto di Apollo, nella tana delfica, la pratica conviviale è nelle mani di rapaci che fanno regredire la città a un tempo di disordine (*akosmia*) e di assassini (*phonoi*), in cui tutti «si gettavano insieme sul cibo e lo prendevano di forza» (Ateneo 1.12 de). La cerchia vorace dei ministri del dio, armati anch'essi di coltello, presenta una fisionomia opposta a quella che la città assume, al termine del gioco del bue, quando «i discendenti dell'uomo che ha sgozzato (*episphazein*) vengono chiamati Daitroi (Ripartitori) a causa del banchetto che ha seguito la spartizione (*kreanomia*)» (Teofrasto, fr. 18 Pötscher). Non più, dunque, pacifici commensali che si siedono a banchetto, in una città dove si è quasi dimenticato il sangue e l'assassinio, ma altrettanti uccisori, armati di *machairai*, la cui compagnia, spinta da un'unanime voracità, si getta come un branco di lupi affamati sulla vittima che i gesti del sacerdote sembravano aver inserito una volta per sempre nello spazio «civile» dell'alimentazione sacrificale. Il banchetto illumina così la genealogia dell'assassinio di Neottolemo: Macaireo, figlio di Daitas (Asclepiade di Tragilo, *FGrHist* 12 F 15; Burkert, 1972, p. 99). Vale a dire: il sacerdote che taglia a pezzi la vittima (Euripide, fr. 482 Nauck^2: *daitēs*), signore del banchetto più che scalco, genera e lascia dopo di sé un figlio chiamato Coltello. Sotto il segno di Apollo che è il loro signore,[44] la muta di lupi si riunisce per formare il cerchio di morte e di violenza che il legislatore di Esopo pretendeva di scongiurare. Dobbiamo interpretarlo come un fatto occasionale, che farebbe risaltare, per contrasto, la «maestà»[45] del luogo delfico? Si tratta piuttosto, in quel paesaggio comune perché extraterritoriale, di una scena

[43] *PapOxy* 1800, fr. 2, col. 2.32 sgg., che noi usiamo sulla scorta delle analisi di Gregory Nagy. In questo contesto va anche ricordato l'Eracle a Banchetto, che tiene la *machaira* davanti a una tavola carica di carni tagliate: vedi R. Blatter, *Herakles beim Gelage*, Archäologischer Anzeiger, vol. 91, 49-52 (1976); si tratta però di un Eracle che sacrifica il bue da lavoro, sottratto a Teiodamo, all'indomani della sua avventura egizia, quando egli stesso doveva essere trasformato in vittima sacrificale dal non meno «empio» Busiride che trattava gli stranieri come vittime di qualità: vedi [Apollodoro], *Biblioteca* 2.5.11.

[44] Apollo prende l'aspetto di lupo per accoppiarsi con Cirene (Servio, commento a Virgilio, *Eneide* 4.377), e nella città di Argo, dove c'è l'Apollo Liceo, gli vengono sacrificati dei lupi (scolii a Sofocle, *Elettra* 6). Vedi W. Richter, *s.v.* «Wolf», *RE*, Suppl. 15 (1978) coll. 975-77.

[45] Di cui parla G. Roux, *Delphes: son oracle et ses dieux* (Parigi 1976) p. 16.

alternativa dove si scopre la verità violenta su cui si fondano la politica e il contratto sociale.

Storie di lupi ai margini della città, organizzate attorno all'operazione culinaria più vicina alle abitudini dell'animale carnivoro: un certo modo di sgozzare la preda richiama il coltello sacrificale, e, nello stesso tempo, orienta l'attenzione verso l'orizzonte politico che approfondisce l'omologia tra il lupo e il guerriero. Ma il fascino che queste storie esercitano è legato alla minaccia di confusione tra la guerra e il sacrificio cruento. Altri racconti ne parlano, e in modo esplicito: la razza di bronzo, dei guerrieri, avrebbe forgiato la prima *machaira* e mangiato il primo bue da lavoro.[46] Il coltello originario era anche una spada,[47] e gli «empi assassinii» appaiono insieme alle guerre che saranno seguite dalle tirannie. Arato, nei *Fenomeni*, non vuol dire, come si dirà più tardi, nel diciassettesimo secolo, che la guerra ha presieduto alla nascita dello Stato o della città,[48] ma vuole indicare la figura inquietante che non cessa di abitare l'edificio politico: un tipo d'uomo il cui mestiere è la morte e la violenza, anche se, nello stesso tempo, istituisce la vita sociale e i suoi vincoli ugualitari.

[46] Vedi Arato, *Fenomeni* 130-32 Martin. Da aggiungere al materiale raccolto da D. Fourgous, *L'invention des armes en Grèce ancienne*, Annali della Scuola normale superiore di Pisa, Cl. Lett. Filos., ser. 3, vol. 6, N. 4, 1123-64 (1976). I due versi sono citati da Plutarco, *Consumazione delle carni* 2.4, 998 a, l'attribuzione da parte di A. Delatte all'autore di un *Discorso sacro* pitagorico è frutto di una svista: vedi *Études sur la littérature pitagoricienne* (Parigi 1914) pp. 41 sg.

[47] La traduzione di J. Martin è influenzata dalla lettura degli scoliasti.

[48] Vedi M. Foucault, Annuaire du Collège de France (1976) pp. 361-66.

7.

Mangiare nei paesi del Sole[1]

Jean-Pierre Vernant

Fin dai primi versi dell'*Odissea* (1.5-9), il poeta accenna all'episodio che costituirà la materia del dodicesimo canto: la morte dei compagni di Ulisse, vittime della loro stessa follia, per aver divorato, sull'isola che appartiene al dio, i buoi di Hēlios Hyperiōn, il Sole Altissimo.[2]

Nel terzo libro delle *Storie*, Erodoto (3.17-26) c'introduce, a sua volta, in un'altra contrada solare: Cambise, prima di organizzare la progettata spedizione contro gli etiopi longevi (*makrobioi*), invia una schiera di osservatori, scelti tra gli ittiofagi, perché gli faccia rapporto sulla famosa *Trapeza Hēliou*, la Tavola del Sole, che dicono trovarsi nella terra del Sole popolata dagli etiopi. Questa, però, non è la terra del Sole Altissimo, dove l'astro è allo zenith, cioè nel punto di massima distanza dalle regioni abitate, ma, come precisa la tradizione omerica,[3] è la terra del Sole levante o calante, situata dunque in quella regione estrema del mondo dove, a est come a ovest, il percorso dell'astro segna il punto d'incontro della terra e del cielo, il luogo in cui uomini e dèi, insieme, si riuniscono per banchettare (*Iliade* 1.423 sg.; 23.205; *Odissea* 1.25 sg.).

Il confronto di questi due testi, che in un primo tempo sembrano del tutto eterogenei, non è giustificato solo dal loro comune riferimento a una terra del Sole. Si può mostrare che essi applicano a due situazioni opposte uno stesso quadro interpretativo, una classificazione degli ali-

[1] Quest'analisi è stata oggetto nel 1972 di una comunicazione orale all'Association des études grecques: vedi Revue des Etudes grecques, vol. 85, XIV-XVII (1972).

[2] Nella *Teogonia* di Esiodo, Hyperiōn è il nome di un Titano di cui Hēlios è il figlio. Che l'epiteto Hyperiōn si applichi a Hēlios in quanto tale o lo designi come figlio di suo padre, in ogni caso esso lo caratterizza per la sua posizione alla sommità del cielo; il caso è diverso quando Hēlios è visto come calante o levante.

[3] Vedi *Odissea* 1.24; Strabone 1.1.5; 1.2.24-29. In un passo, forse interpolato, dell'*Odissea* (12.380 sg.) l'isola del Sole sembra assimilata, per la sua posizione al tempo stesso a levante e a ponente, al paese degli etiopi.

menti che situa i cibi propri degli uomini in una posizione intermedia tra le vivande riservate agli dèi e il pasto delle bestie.

Il tema del cibo è al centro dell'episodio dell'*Odissea*. Se l'equipaggio di Ulisse pretende di fare scalo nell'isola del Sole, malgrado gli avvertimenti di Tiresia e di Circe, è perché, attanagliato dalla fame, non vuole più rimandare quel pasto di cui, dopo le prove di Scilla e Cariddi, avverte l'imperioso bisogno.[4] Il rifiuto di Ulisse lo fa apparire insensibile, come se ignorasse la comune necessità, condivisa da tutte le creature mortali, di rinnovare ogni giorno, con il cibo, le energie consumate (12.279-83). Ulisse, alla fine, cede ai rimproveri dei suoi compagni, ma prima esige che si impegnino con un giuramento a non «uccidere» le vacche del Sole (v. 301). Queste, infatti, sono sacre, e gli uomini non hanno il diritto d'imporre loro il giogo né di farle lavorare e tanto meno di cibarsene.[5] Esse non sono selvatiche ma nemmeno domestiche: appartenendo alla sfera del dio, si trovano al di là di queste categorie. Sotto la custodia degli dèi conducono un'esistenza libera e inoperosa come fanno le bestie selvatiche; ma a differenza di queste non si divorano tra loro e vivono in pacifiche mandrie sulle terre del Sole. Hanno la stessa eccezionale bellezza che Erodoto, insieme a Omero, Pindaro e Scilace, attribuisce agli etiopi del paese del Sole.[6] Come gli uomini dell'età dell'oro esiodea, esse ignorano la nascita, la crescita, l'invecchiamento e la morte.[7] Il loro numero e la loro età restano costanti, come anche la loro forza e la loro bellezza. La loro condizione appare così identica a quella della mandria di Apollo da cui Ermete ruba, secondo l'*Inno omerico*, cinquanta vacche: bestie divine e immortali (v. 71: *theōn makarōn boes ambrotoi*), libere dal giogo (v. 103: *admētes*), che vivono all'aperto (v. 71: *aulin*),[8] in assoluta libertà, in pascoli che mai la mano dell'uomo ha falciato né toccato (v. 72). Con il suo furto, Ermete fa passare queste vacche dalla sfera divina, alla quale appartenevano, a quella umana in cui assumono lo *status* di animali domestici. In virtù dell'accordo che il giovane dio conclude con Apollo,

[4] Vedi *Odissea* 12.283, 292, 307 sgg. Per i greci è l'isola del *dorpon*, della cena.

[5] Esse devono restare «intatte». Non bisogna compiere nessun gesto che rischi di attentare alla loro integrità fisica; si veda in *Odissea* 11.110 e 12.137 l'uso di *asinēs* («intatto»), come in 11.112 e 12.139 il divieto di danneggiarle (*sinomai*).

[6] Per la bellezza delle vacche in Omero vedi *Odissea* 12.129, 262, 365; per la bellezza degli etiopi in Erodoto vedi *Storie* 3.20.7.

[7] Vedi *Odissea* 12.129-31: «Sette mandrie di vacche (...) cinquanta capi ciascuna; parto fra queste non c'è, né mai muoiono» (*gonos d'ou ginetai autōn oude pote phthinythousi*). Vedi, per gli uomini della razza d'oro, Esiodo, *Opere* 112-15: «Come dèi passavano la vita con l'animo sgombro da angosce, lontani, fuori dalle fatiche e dalla miseria; né la funesta vecchiaia incombeva su loro, ma sempre con lo stesso vigore nei piedi e nelle mani godevano nelle feste, lontani da tutti i malanni».

[8] Il verbo *aulizomai* e tutti i termini affini ad *aulē* si riferiscono, come osserva Chantraine (1974, *s.v.* «aulē»), «all'idea centrale del passare la notte all'aria aperta». A questo proposito si accosti *Odissea* 12.265 (*aulizomenaōn*) a *Inno omerico a Ermete* 71 (*aulin*).

suo fratello maggiore, per metter fine alla lite provocata dal suo furto, Ermete è consacrato ufficialmente patrono della pastorizia: le bestie di cui egli è signore, con tanto di frusta alla mano,[9] saranno ormai custodite nelle stalle,[10] e, riproducendosi,[11] faranno crescere quella mandria fino ad allora immutabile. Oltre che Nomios, signore degli armenti, il dio si trova ad essere anche Bouphonos e Mageiros, uccisore di vacche e cuoco; immolando due bestie e dividendone in pezzi la carne, egli istituisce il primo sacrificio.

Ma se il giovane dio signore degli scambi nel suo ruolo d'intermediario può passarla liscia, dei semplici mortali non hanno il diritto di tentare un colpo così audace, tanto più che lo stesso Ermete si guarda bene dal mangiare le carni che ha preparato. Se le assaggiasse, diventerebbe un uomo, perciò le appende al soffitto della stalla senza toccarle (vv. 130-35). Al contrario, i compagni di Ulisse fanno baldoria con bestie che restano proprietà del dio e su cui non possono vantare alcun diritto.

A questa carne proibita Omero contrappone con chiarezza due tipi di alimentazione autorizzata. In primo luogo, il cibo che definisce la condizione stessa dell'uomo, nella sua duplice opposizione, agli dèi immortali[12] e alle bestie selvagge che si divorano crude le une con le altre:[13] il pane e il vino.[14] Questi due tipi di cibo «cotto»[15] sono prodotti del lavoro umano, ugualmente distanti dall'erba cruda dei pascoli, che è il pasto degli animali, e dagli aromi essiccati, che vengono bruciati per gli dèi,[16]

[9] Vedi *Inno omerico a Ermete* 497 sg.: Apollo diede a Ermete «la sferza rilucente e gli affidò la cura dell'armento».

[10] Ormai le bestie non dimorano più all'aria aperta, ma vengono spinte dentro una stalla dall'alto soffitto (*es aulion hypsimelathron*) e munita di profondi abbeveratoi (*lēnoi*): vedi *Inno omerico a Ermete* 103 sg., 106, 134, 399.

[11] La parte della mandria divina che Ermete ha rubato costituisce il *genos boōn* (*Inno omerico a Ermete* 355); vedi Esiodo, *Teogonia* 444: insieme a Ecate, Ermete sa «far crescere (...) nelle stalle il bestiame»; *Inno omerico a Ermete* 491-94: il dio proclama che farà pascolare i buoi agresti sulla montagna e conclude: «Colà le vacche accoppiandosi coi tori partoriranno in abbondanza maschi e femmine alla rinfusa».

[12] Vedi *Iliade* 5.341 sg. : «Gli dèi non mangiano pane (*siton*), non bevono vino di fiamma (*aithopa oinon*), non hanno sangue perciò, e son chiamati Immortali (*athanatoi*)».

[13] Vedi Esiodo, *Opere* 276-78: «Questa infatti è la legge di natura che Zeus ha stabilito: che i pesci e le fiere e gli uccelli alati si mangiassero a vicenda (*esthemen allēlous*), giacché fra loro non esiste giustizia; ma agli uomini egli ha dato la giustizia». Vedi nell'*Odissea* (9.190 sg.) il Ciclope che ignora il frutto della vite, ma beve latte non annacquato, divora la carne umana come un leone delle montagne, «e non somiglia a un uomo mangiatore di pane (*sitophagos*)».

[14] La nave contiene viveri e bevande, *brōsis te posis te* (*Odissea* 12.320), cioè pane e vino, *sitos kai oinos* (12.327).

[15] Anzi cotto tre volte: da una cottura interna, dall'esposizione solare che fa penetrare il calore nella terra lavorata, dal fuoco della cucina per i cereali, e dalla fermentazione del vino per i prodotti della vite.

[16] Vedi Detienne (1972) pp. 13-18; J.-P. Vernant, *Sacrifice et alimentation humaine: à propos du Prométhée d'Hésiode*, Annali della Scuola normale superiore di Pisa, Cl. Lett. Filos., ser. 3, vol. 7, 938 sg. (1977), e sopra, pp. 48-52.

e costituiscono la riserva di viveri di cui dispone l'equipaggio, il *biotos* proprio dell'uomo (*Odissea* 12.328 con 302). In secondo luogo, sono permessi i prodotti di quella guerra agli animali che è la caccia e la pesca. Quando il pane e il vino vengono a mancare, i greci si vedono costretti a ricorrervi per procurarsi non animali di terra quadrupedi come le vacche, ma volatili e pesci, animali di aria e di acqua.[17] Fin qui va tutto bene, gli uomini sono nel loro diritto. Ma, mentre Ulisse si è allontanato per una passeggiata, ecco che Eurimaco propone, per evitare la peggiore delle morti, quella della fame,[18] di «sacrificare» le vacche in una grandiosa ecatombe (v. 344). Fin dall'inizio questo sacrificio è privo di qualunque significato religioso: non ha altro fine che quello di togliere la fame. E le vacche, invece di essere condotte in processione verso l'altare e sgozzate secondo le prescrizioni rituali, vengono inseguite, accerchiate e massacrate come se fossero fiere selvagge.[19] Questa confusione tra sacrificio e caccia, animali domestici e bestie feroci, porta a un sovvertimento derisorio del sacrificio. Omero usa il comune vocabolario sacrificale ma sottolinea una doppia anomalia che, invertendo i valori del rito, rende questo «sacrificio» sacrilego e immangiabili i suoi prodotti. Non ci sono più cereali, né orzo né farina; in mancanza di questi vengono usate foglie di quercia, albero che simboleggia, per i greci, la «vita allo stato selvatico» in opposizione alla vita «civile» che essi chiamano «vita del grano macinato».[20] In mancanza di vino per le libagioni, i compagni di Ulisse si accontentano di bere semplice acqua (vv. 362 sg.). Poi fanno baldoria. Ma poiché le regole del gioco alimentare non sono state rispettate, la confusione si allarga e si manifestano fatti prodigiosi. Le bestie, ormai morte, continuano a dare segni di vita. Le pelli – parte speciale, che non viene mangiata dagli uomini né bruciata per gli dèi, ma riservata, spesso, al sacerdote, o esposta come *sēma* dell'atto sacrificale – si muovono come se le bestie immolate fossero ancora vive (v. 395). I pezzi di carne attorno

[17] Vedi *Odissea* 12.330-32. Su quest'isolotto del Sole non c'è nessun animale di terra oltre alle bestie che formano le mandrie sacre del dio. Caccia e pesca possono dunque riguardare solo le specie animali più lontane dall'uomo a causa del loro habitat marino o aereo. Viene così sottolineata la distanza che separa il sacrificio normale dalla caccia e dalla pesca.

[18] Vedi *Odissea* 12.341 sg.: «Tutte odiose sono le morti per gli infelici mortali, ma la più atroce è morire di fame» (*limōi thaneein*).

[19] Vedi *Odissea* 12.343, 353-56, con l'uso dei verbi *elaunō* («spingere davanti a sé») e *periistēmi* («accerchiare»). Pierre Vidal-Naquet ha visto bene e ha analizzato finemente questi aspetti di perversione del sacrificio nel suo studio *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée (1970), in *Le chasseur noir* (Parigi 1981) pp. 39-68, in particolare pp. 54 sg.

[20] Vedi *Odissea* 12.357 sg. Sul valore «selvaggio» della quercia, delle sue foglie, delle sue ghiande (come cibo degli uomini ancora selvaggi), vedi Erodoto 1.66 dove gli arcadi, a causa del loro carattere «primitivo», sono chiamati *balanēphagoi* («mangiatori di ghiande)» e non *sitophagoi* («mangiatori di pane»). Sull'opposizione, nel rituale del matrimonio, tra la vita allo stato selvaggio (*bios agrios*), simboleggiata dalle foglie di quercia, e la vita civile (*bios hēmeros*) o vita «del grano macinato» (*bios alelesmenos*) vedi Detienne (1972) pp. 148 sg., con i riferimenti ivi citati.

agli spiedi muggiscono, sia quelli già arrostiti che quelli ancora crudi (vv. 395 sg.: *optalea te kai ōma*), come se la distinzione tra il crudo e il cotto si annullasse insieme a quella tra il morto e il vivente quando non viene rispettata l'opposizione di selvatico e domestico, sacrificio e caccia. «Come di vacche s'udiva la voce» (v. 396: *boōn d'hōs gineto phōnē*): la *phōnē*, espressione della vita, perpetua l'esistenza della mandria che, attraverso questo fantasma acustico, questo *eidōlon* sonoro, continua, oltre le frontiere della morte, ad abitare l'isola del Sole come prima.[21] La conclusione non si fa attendere: simili agli uccelli e ai pesci a cui prima davano la caccia, i compagni di Ulisse muoiono di morte violenta, e scompaiono senza sepoltura nell'onda amara:

E Zeus tutt'insieme tuonò e scagliò sulla nave la folgore: tutta girò su se stessa, colpita da Zeus con la folgore e fu piena di fumo sulfureo: caddero fuori i compagni, e come cornacchie in giro alla nave nera furono preda dell'onda: il dio negò loro il ritorno (vv. 415-19).

Nel racconto di Erodoto la situazione s'inverte, ma il problema del regime alimentare resta centrale. L'equipaggio di Ulisse, sbarcando nell'isola del Sole, si reca a banchetto presso gli dèi senza esservi invitato, e si prende ciò che è una proprietà esclusiva degli dèi: l'accento è posto sulle barriere e sui divieti che intervengono nel rapporto tra mortali e immortali. Nel paese degli etiopi, invece, sono gli dèi che vengono dagli uomini per banchettare con loro: qui l'accento cade su un regime di convivialità che non si è ancora spezzato.[22] Come le vacche del Sole, gli etiopi di Erodoto sono vicini agli dèi per l'ambiente solare in cui vivono, la loro bellezza, la loro giustizia, la loro lunga vita. Questa condizione quasi divina, che li rende affini agli uomini dell'età dell'oro, permette loro di godere «naturalmente» di beni che i persiani possono procurarsi solo per mezzo di un'arte al tempo stesso raffinata e ingannevole.[23] Per sedurli e ridurli in schiavitù, Cambise fa portare agli etiopi doni la cui

[21] Al verso 396, il muggito delle vacche (benché già morte: vedi v. 393) ricorda il muggito che, quando la nave era ancora al largo, segnalava la loro viva presenza all'equipaggio prima dello sbarco nell'isola; vedi vv. 264 sg.: «E già dal mare, stando sopra la nave nera, muggito sentivo di vacche».

[22] Sugli etiopi nella tradizione greca e in Erodoto, vedi M. Hadas, *Utopian Sources in Herodotus*, Classical Philology, vol. 30, 113-21 (1935); T. Säfve-Söderbergh, *Zu den äthiopischen Episoden bei Herodot*, Eranos, vol. 44, 68-80 (1946); A. Lesky, *Aithiopika*, Hermes, vol. 87, 27-38 (1959); F.M. Snowden, *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Cambridge 1970).

[23] Gli etiopi, nella loro giustizia e felicità, sono dalla parte della «natura»: secondo Erodoto (3.20), soli tra tutti gli uomini, essi accordano la dignità reale a «quello dei cittadini che essi giudicano sia il più grande e abbia forza in proporzione alla grandezza»; vedi Aristotele, *Politica* 1290 b 4: «Se si distribuissero le cariche in rapporto all'altezza, come, secondo alcuni, si fa in Etiopia, o alla bellezza...».; Nicola Damasceno, presso Stobeo, *Florilegio* 44.25: essi scelgono per re il più bello e il più bellicoso, sono pii e giusti. Alla fine del secondo secolo a.C., Agatarchide (*Sul Mar Rosso* 49) scriverà che gli etiopi, conducendo una vita quasi divina, non hanno mai cercato di pervertire la natura con false opinioni. Sono felici seguendo la logica della natura. Non sono governati da leggi; non ne hanno bisogno perché sono onesti senza istruzione.

preziosità ha il carattere dell'artificio.[24] Anzitutto stoffe tinte di porpora; ma la pelle degli etiopi, bruciata dall'ardore del Sole, brilla naturalmente dello scuro fulgore del fuoco.[25] Poi profumi: ma gli etiopi, vivendo in una regione così asciutta, hanno come gli dèi, un buon odore naturale, l'*euōdia*.[26] E infine gioielli d'oro: ma l'oro, metallo solare, incorruttibile nella sua perfezione, nel paese del Sole è la cosa più comune: quello che manca, precisa Erodoto (3.23.14-17), è il bronzo. Questa vicinanza naturale agli dèi si manifesta anche nel regime alimentare degli etiopi. La favola della Tavola del Sole riprende sotto un'altra forma il tema omerico degli dèi che banchettano con gli etiopi e il mito esiodeo della razza d'oro, quando dèi e uomini sedevano ancora alla stessa mensa per far baldoria in banchetti comuni, prima che l'istituzione del sacrificio cruento venisse a consacrare la loro separazione e il loro diverso regime alimentare.[27] Certo, anche gli etiopi mangiano carne, ma è una carne che la terra produce spontaneamente, in una prateria, come accadeva nell'età dell'oro per l'orzo e la vite.[28] In questo quadro, il mangiare carne non implica un sacrificio cruento, anzi lo esclude. Gli etiopi non devono sgozzare, tagliare a pezzi e infine cuocere l'animale di cui mangiano la carne. Tutti i quadrupedi, selvatici o domestici, sono offerti loro ogni mattina, dalle mani generose della natura, sotto forma di un cibo già commestibile: non solo cotto, ma interamente bollito, senza più nessuna parte cruda, né dentro né fuori.[29]

Le vacche del Sole, proibite agli uomini, restano crude anche dopo la cottura, continuano a vivere anche se uccise, e abbatterle secondo il rito sacrificale è come cacciare animali selvatici. I quadrupedi della Tavola del Sole, invece, sono commestibili senza che occorra né sacrificarli, né cacciarli. Nascendo dalla terra sotto forma di cibo pronto, le vacche si trovano già morte, bollite e cucinate allo stato naturale. Questa confusione tra ciò che è morto e ciò che è vivo, tra cotto e crudo, domestico e

[24] Vedi Erodoto 3.20.2-5: portavano «in dono una veste di porpora e una collana d'oro intrecciata e braccialetti e un alberello d'alabastro per gli unguenti e un'anfora di vino di palma». Presa la veste di porpora e capito che era tinta, il re degli etiopi dichiarò che «ingannevoli erano gli uomini, e ingannevoli le loro vesti» (3.22.2-6); stesse parole a proposito del profumo (3.22.11-12).

[25] È anche il senso del loro nome: *Aithiopes*, i visi bruciati, i visi neri di fuoco.

[26] Questa *euōdia* ha una doppia ragione: da una parte l'asciuttezza del clima e della costituzione degli etiopi; dall'altra, l'uso, per lavarsi, di un'acqua che esala «un profumo come di viole» (Erodoto 3.23.8).

[27] Vedi Vernant, *Sacrifice et alimentation humaine* cit.

[28] Vedi Erodoto 3.18.1-7: «C'è nel sobborgo un prato (*leimōn*) tutto pieno di carni cotte di ogni specie di quadrupedi» (*epipleos kreōn hephthōn pantōn tōn tetrapodōn*). La gente del posto pretende «che queste carni sono prodotte ogni volta dalla terra stessa» (*tēn gēn autēn anadidonai hekastote*). Vedi, per l'età dell'oro, Esiodo, *Opere* 117: «il solco fecondo produceva da solo un abbondante e generoso raccolto» (*zeidōros aroura automatē*).

[29] Sulla superiorità del bollito rispetto all'arrosto, vedi Detienne (1977) pp. 136-38.

selvatico, sacrificio e caccia, invece di relegare gli etiopi in uno stato quasi bestiale, l'innalza al rango quasi divino di *makrobioi*.[30] Divorare le vacche del Sole significava regredire al di sotto del normale sacrificio; mangiare alla Tavola del Sole significa invece collocarsi al di là. Ma in entrambi i casi, pane e vino, cibi specificamente umani, sono esclusi. Nel caso dei compagni di Ulisse, perché non ne hanno più, ed è proprio la mancanza di pane e di vino che li spinge a divorare le vacche del Sole. Nel caso degli etiopi, perché non ne hanno bisogno:[31] essi infatti dispongono a volontà di un cibo fornito dagli dèi e che ha quasi le virtù dell'ambrosia.

A questi mangiatori di carne bollita per natura, i cereali, che per la maggior parte degli uomini rappresentano il modello del vegetale asciutto e cotto dal sole, appaiono come un cibo putrido, non diverso dal letame: chi se ne nutre è condannato a morire giovane.[32] Il caso del vino è diverso. Benché sia un prodotto del lavoro agricolo come il frumento, esso è visto come una bevanda di fuoco, affine al Sole. Senza dubbio, l'epiteto omerico del vino, *aithops*,[33] per la sua vicinanza al nome stesso degli etiopi, ha contribuito a questa interpretazione. Senza il vino, i persiani, e la maggior parte degli uomini, non potrebbero «tirarsi su», *anapherien*, secondo l'espressione di Erodoto (3.22.20), e la loro esistenza sarebbe ancora più effimera. Ma gli etiopi non hanno bisogno di questo liquore di fuoco dalle virtù ricostituenti: essi, ricorda ancora Erodoto (3.23.5-14), dispongono di un'acqua che ha per natura lo stesso potere di ringiovanimento del frutto della vite. È un'acqua di vita, una vera e propria fontana dell'eterna giovinezza, di cui si servono per tutti gli usi e in cui è facile riconoscere quelle sorgenti d'ambrosia che certe tradizioni mitiche localizzano ai confini del mondo, in prossimità del fiume Oceano. Un frammento di Eschilo (fr. 192 Nauck^2 = Strabone 1.2.27.22-27) la descrive così:

> Scorre vicino a Oceano l'acqua calma degli etiopi, la falda dai riflessi di bronzo, nutrice di ogni cosa, in cui il Sole che tutto vede ristora eternamente il suo corpo immortale e lenisce le fatiche dei suoi destrieri nella calda foce della morbida onda.

I compagni di Ulisse, dopo il loro pasto sacrilego, muoiono subito di morte violenta, senza funerali e senza lasciare tracce di sé, nemmeno una

[30] Il termine *makrobioi*, o *makraiōnes*, definisce una condizione intermedia tra gli dèi e gli uomini dal punto di vista della durata della vita, come quella delle ninfe dei boschi e delle acque.

[31] L'alimentazione degli etiopi consiste unicamente di carne bollita e latte (Erodoto 3.23.4-5).

[32] Vedi Erodoto 3.22.19: l'etiope, quando capì che cos'era il grano e come cresceva replicò «che non c'era affatto da meravigliarsi se mangiando letame (*kopros*) vivevano pochi anni».

[33] Sull'uso di *aithops* in rapporto al vino, vedi *Iliade* 4.259, e soprattutto Euripide, fr. 896 Nauck^2 = Ateneo 11.465 b: «Euripide dichiara che uno dei cavalli del Sole è *Aithiops*, quello che fa maturare (*pepainō*, «cuocere») i ceppi delle viti autunnali del dio bacchico, amico dei fiori; è per questo che i mortali chiamano il vino *aithops*».

stele, come bestie. Gli etiopi, che hanno vita lunghissima, conservano nella morte un aspetto del tutto simile a quello che avevano da vivi. Per loro la morte, osserva Erodoto (3.24.7-8), non ha nulla di ripugnante: quando il cadavere è secco, lo spalmano con uno strato di gesso (come dire, per i greci, di terra calcinata) sul quale viene riprodotta l'immagine della persona defunta. Quindi il corpo viene seppellito, non sottoterra, ma dentro una stele funeraria. La pietra di questa stele, invece di essere, come le pietre normali, massiccia e opaca, è trasparente: così la luce può penetrarvi e rendere visibile, sul cadavere, l'immagine fedele del defunto (3.24.8: *kai echei panta phanera homoiōs autōi tōi nekui*). Conservati dapprima nelle case dei loro parenti, poi nelle immediate vicinanze della città, i morti rimangono tra i vivi attraverso la propria immagine, così come le vacche del Sole continuano ad abitare la loro isola attraverso la propria *phōnē*. Per i *makrobioi*, lontani dall'umidità e dalle tenebre per quanto è possibile a creature terrene, il mondo della morte non può essere contrassegnato dalla decomposizione e dall'oscurità. Anche allo stato di cadaveri, gli etiopi restano vicini al secco, al bruciato, al luminoso. Per loro, come per gli armenti del Sole, la frontiera tra la vita e la morte è più incerta, più labile che per i comuni mortali.

Un'ultima osservazione viene a confermare la presenza di un codice alimentare sotteso al testo di Erodoto come al racconto dell'*Odissea*. Nella spedizione militare che Cambise, spinto dalla sua empia *hybris*, organizza contro gli etiopi per asservirli, i soldati, man mano che si avvicinano al proibito paese del Sole, regrediscono, sotto il morso della fame, dalla condizione umana allo stato bestiale (Erodoto 3.25.15-25). E ogni tappa di questa regressione è segnata da un cambiamento di regime alimentare. All'inizio, come i compagni di Ulisse, danno fondo alle proprie riserve di «viveri» (*sitia*), poi abbattono le bestie da soma (*hypozygia*) della spedizione (3.25.16), e quando anche queste sono finite mangiano l'erba (*trophē ek gēs*), come bestie (13.25.20-21); infine, simili ad animali selvaggi, si divorano tra loro (3.25.23, 25: *allēlophagein*).

Escludendosi dall'alimentazione propria della vita civile, essi tagliano, come aveva fatto l'equipaggio di Ulisse, gli ultimi legami che ancora li univano al mondo divino. Mangiarsi gli uni gli altri per placare la fame è un atto non meno orribile, non meno terrificante nella sua empietà, che divorare le vacche del Sole (3.35.23: *deinon ergon... ergasanto*). In entrambi i casi si cade al di sotto della condizione umana.

8.

Il bue «che si cuoce da sé» e le bevande di Ares

François Hartog

Quali dèi hanno gli sciti? Quali rapporti intrattengono con loro? Oppure, altro modo di porre la domanda, come comunicano i nomadi con i loro dèi? Se gli sciti, implicitamente e con insistenza, pongono ai greci questo problema – «ma come si può essere nomadi?» – possiamo suggerire, a titolo d'ipotesi, che, in un modo o nell'altro, il nomadismo debba interferire con lo spazio divino, che debba incidere, in qualche forma, sui rapporti che gli sciti intrattengono con i loro dèi. Facciamo l'esempio del sacrificio: il sacrificio cruento è fondamentale per la vita della *polis*: attraverso l'uccisione della vittima e il regime di convivialità che essa instaura, la città si riconosce infatti come una comunità di mangiatori di carne; se il sacrificio è legato all'ordine politico della *polis*, che esso nello stesso tempo fonda ed esprime, se è insomma «componente fondamentale della religione della città» (Vernant, 1974, p. 166), che cosa può essere un sacrificio presso dei nomadi? In questa prospettiva, le pratiche sacrificali diventano così un modo d'interrogare i gruppi umani, di segnare le distanze, di riconoscere l'alterità.

Ma prima di leggere, in questo spirito, i due capitoli che Erodoto (4.61-62) consacra ai sacrifici presso gli sciti, vediamo come si presenta il loro pantheon. «Gli unici dèi da loro venerati (*hilaskontai*) sono: anzitutto Estia, poi Zeus e la Terra, che ritengono (*nomizontes*) moglie di Zeus; e dopo, Apollo, Afrodite Celeste, Eracle e Ares. Questi dèi sono venerati da tutti gli sciti. Quelli cosiddetti "regi" sacrificano anche a Posidone» (4.59). Questo pantheon colpisce in primo luogo per la sua povertà: contiene solo sette nomi (otto nel caso degli sciti regi), e, d'altra parte, tutti i pantheon barbari, con l'eccezione di quello degli egizi, raccolgono solo un piccolo numero di divinità.[1] Quanto ai numerosi altri dèi venerati dai

[1] Vedi I. M. Linforth, *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus*, University of California Publications in Classical Philology, vol. 9, 1-25 (1926).

greci, Erodoto non spiega se gli sciti li ignorano del tutto; in ogni caso è chiaro che non se li «rendono propizi», cioè non offrono sacrifici in loro onore; solo il caso di Dioniso è evidente: la storia di Scile ci ha insegnato che gli sciti lo rifiutavano completamente. Questo pantheon, inoltre, ha una struttura curiosa: la gerarchia divina quale la concepiscono gli sciti, non corrisponde affatto alle teogonie più correnti nel mondo greco: quella di Omero e, soprattutto, quella di Esiodo. Estia, considerata sulla scia di Esiodo (*Teogonia* 454) come figlia di Rea e di Crono, dunque sorella di Zeus, ha qui la posizione di divinità primordiale. Ho tentato di giustificare la sua strana presenza presso popoli nomadi, mettendo in rapporto la centralità di Estia e la centralità del potere reale.[2] Ma l'accostamento più singolare è quello della Terra e di Zeus, che normalmente non appartengono alla stessa generazione divina: tra la Terra, generata da Caos, e Zeus, c'è infatti la generazione di Crono. Il narratore, ben consapevole del carattere «eretico» di questa tesi, interviene allora nel racconto per precisare al suo uditorio che non è lui a sbagliarsi e che l'«errore» degli sciti ha una sua logica: «essi ritengono che la Terra sia la sposa di Zeus». La loro tesi acquista così una certa coerenza e, mentre prima poteva sembrare insensata, ora diventa un semplice errore ascrivibile all'ignoranza degli sciti.

Il loro pantheon è dunque segnato dalla povertà e dalla confusione: essi – osserva Erodoto (2.52) – non hanno avuto un Omero e un Esiodo per stabilire l'origine degli dèi e tracciarne la fisionomia. Infatti, i pelasgi, gli antenati dei greci, ignoravano, si può dire fino a ieri,[3] da quali genitori sia nato ogni dio, o se invece siano sempre esistiti, e quale sia il loro aspetto; allo stesso modo gli sciti pensano che Estia sia anteriore alla Terra, che è la sposa di Zeus. Tuttavia, a differenza dei pelasgi, che, prima di apprenderli dagli egizi, ignoravano perfino i «nomi» (*ounomata*) degli dèi, essi almeno sanno come chiamarli.

Gli sciti pregano gli dèi offrendo loro sacrifici, ma questo culto non implica né la costruzione di statue (*agalmata*), né l'uso di altari (*bōmous*) né l'edificazione di templi (*nēous*): non esistono dunque luoghi privilegiati per rivolgersi agli dèi (4.59). Che significato può avere quest'assenza? Il narratore non lo chiarisce. Tuttavia, la comparsa di questa stessa triade – statue, templi, altari – in un altro punto delle *Storie* può indicare la strada da seguire. Anche i persiani, infatti, non usano innalzare statue, templi e altari; ma, a questo proposito, il narratore interviene per aggiun-

[2] Vedi F. Hartog, *La mort de l'autre: les funérailles des rois scythes*, in G. Gnoli e J.-P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes: actes du Colloque sur l'idéologie funéraire (Ischia 1977)* (Cambridge 1981).

[3] Erodoto considera che Esiodo e Omero siano vissuti quattrocento anni prima di lui.

gere che, secondo i persiani, questa usanza sarebbe una «follia» (*mōriē*): «A parer mio perché - spiega Erodoto (1.131) - a differenza degli elleni non ritengono che gli dèi abbiano caratteristiche umane (*anthrōpophyeas*)». Ma se questa spiegazione vale per i greci, e vale anche per i persiani che sacrificano al sole, alla luna, al fuoco ecc., non vale per gli sciti, che cercano di conciliarsi Estia, Zeus, Apollo e gli altri dèi.

A una certa distanza dagli sciti, verso nord, si trovano i budini, che vivono in una città tutta di legno, dove le mura, le case, ma anche i santuari, sono di legno: «Laggiù infatti ci sono santuari di divinità greche (*hellēnikōn theōn*), forniti secondo l'uso greco (*hellenikōs*) di statue, altari e templi di legno» (4.108). In altre parole, templi, statue, altari sono segni di grecità. Del resto, se i budini conoscono questo uso è perché un tempo anche loro erano greci. Questi tre elementi hanno dunque un preciso significato differenziale. L'indeterminatezza dei luoghi di culto è perciò il segno distintivo dell'«alterità» della pratica cultuale degli sciti.

La stessa triade ritorna di nuovo, ma questa volta sulla bocca dei sacerdoti egizi: i sacerdoti di Eliopoli spiegano a Erodoto che gli egizi sono stati i primi ad aver dato il nome ai dodici dèi, e i primi «ad assegnare altari, statue e templi (...) alle divinità» (2.4). Tutte queste sono invenzioni egizie riprese dai greci, e non conoscerle significa vivere, in qualche modo, in un tempo anteriore. La differenza può essere allora designata come «primitivismo». Gli sciti sembrano non aver conosciuto ciò che i greci hanno appreso dagli egizi: dico «sembrano», perché troviamo l'eccezione di Ares a cui vengono edificati santuari e che è normale rappresentare con un *agalma* (4.59). Protagora, nel suo mito, va anche più lontano: non edificare templi, non fare rappresentazioni degli dèi, non significa solo vivere in un tempo «anteriore» a questa invenzione egizia, ma vivere fuori dall'umanità: «Siccome dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina (...) unico tra gli esseri viventi, credette negli dèi, e si mise a erigere altari e sacre statue» (Platone, *Protagora* 322 a). Chi non onora gli dèi, nega questa *moira* divina che è propria dell'uomo.

Pur essendo gente di confine, gli sciti compiono sacrifici: la loro lontananza spaziale non garantisce loro una particolare prossimità con gli dèi: essi non hanno, come gli etiopi di Omero, gli dèi per commensali, e nemmeno, come gli etiopi longevi di Erodoto (3.18) una Tavola del Sole che fornisca loro ogni giorno carni già bollite. Non hanno nemmeno, come i Ciclopi, la facoltà di non curarsi di Zeus o degli altri dèi, e d'ignorare perciò le pratiche sacrificali. Comuni mortali e mangiatori di carne: ecco chi sono gli sciti.

La prima osservazione del narratore riguarda l'uniformità dei sacrifici: tutti gli sciti sacrificano a tutti gli dèi (salvo Ares) con lo stesso rituale

(4.60).[4] La stessa formula ritorna a proposito del sacrificio egizio: tutti gli egizi trattano allo stesso modo le teste degli animali sacrificati e praticano le stesse libagioni di vino (2.39); la diversità tra un sacrificio e l'altro appare invece a partire dall'estrazione dei visceri e dalla cottura. A titolo d'esempio, Erodoto descrive il rituale in onore «di quella che ritengono sia la divinità più grande» (*daimona megistēn*). In altre parole, il rituale varia secondo la divinità che s'invoca. Che cosa può giustificare, nel caso degli sciti, quest'uniformità della pratica? Forse una certa ignoranza delle esigenze proprie di ciascun dio e il carattere pressoché indifferenziato del loro pantheon?

Poiché gli sciti non edificano né templi né altari, nessuno spazio sacrificale si trova delimitato: in apparenza, tutti i luoghi si equivalgono.[5] Condotta sul luogo la vittima (non si sa come), la cerimonia ha inizio (4.60):

La vittima se ne sta con i piedi anteriori legati. Il sacrificante, in piedi dietro la bestia, l'abbatte tirando il capo della fune; e, mentre la vittima cade, invoca il dio al quale la sacrifica, poi rapido le getta sul collo un nodo, che stringe inserendovi un bastoncino, e la soffoca senza accendere fuoco, senza cerimonie preparatorie e senza libare.

In questa prima fase dell'uccisione rituale il narratore segnala esplicitamente tre mancanze, indicate dalla ripetizione di *oute*: l'assenza di fuoco, di primizie e di libagioni segna una triplice devianza rispetto al sacrificio della *polis*. La ricomparsa di questi tre punti, insieme o separatamente, a proposito di altre pratiche sacrificali, sta a indicare che si tratta, agli occhi di Erodoto, di tre criteri differenziali. Neanche i persiani, per esempio, «accendono fuochi quando vogliono sacrificare una vittima» (1.132). Questa precisazione mostra dunque che si tratta del fuoco acceso sull'altare prima dell'uccisione. Le libagioni, assenti dal rituale scita, sono, con ogni probabilità, libagioni di vino che possono intervenire già prima dell'uccisione.[6] Così, fra gli egizi, non solo si costruiscono altari, ma «si conduce l'animale contrassegnato all'altare dove si sacrifica, si accende il fuoco, si liba del vino sopra l'altare, sulla vittima» (2.39). Il fatto più sconcertante è che gli stessi sciti, mentre ignorano la libagione quando si tratta degli altri dèi, la praticano invece in onore di Ares: sulla

[4] Casabona (1966, p. 61) mostra che in Erodoto *erdō* è un equivalente di *poieō*: «Nel modo in cui Erodoto usa *erdō* si vedrà anche un valore religioso, uno di quegli omerismi di vocabolario di cui parlano gli antichi».

[5] Come ricorda Erodoto (1.132), i persiani che non erigono, nemmeno loro, né templi, né altari, per sacrificare scelgono tuttavia un «luogo puro» (*chōron katharon*). Il loro spazio si divide dunque in zone qualitativamente diverse.

[6] Secondo Casabona (1966 p. 249) *epispendō*, in Erodoto, significa «versare libagioni su qualcosa e designa piuttosto un gesto che una cerimonia: è l'equivalente di *kataspendō*, che Erodoto usa in un altro senso».

testa della vittima, non ancora sgozzata, viene versato del vino, ma si tratta, in questo caso, di vittime umane (4.62).

Il terzo punto significativo nel commento del narratore è l'assenza di *katarchesthai*: se traduciamo «senza consacrare primizie», intendiamo il testo come se Erodoto avesse scritto *aparchesthai*. Ora, il termine *aparchesthai* ricorre più volte nelle *Storie* con riferimento preciso a delle primizie: una volta cotta la carne e prima di cominciare il pasto, gli sciti ne prendono una parte come primizia (4.61 ; vedi 3.24). I libi, prima di abbattere la vittima sacrificale, tagliano come primizia la punta di un orecchio (4.188). Che significa allora *katarchesthai*, se non è un doppione di *aparchesthai*? Il termine ricorre in altre due occasioni: i tauri, quando sacrificano un prigioniero, cominciano con il «consacrarlo» (*katarxamenoi*) prima di ucciderlo (4.103). Anche Eracle, sul punto di essere sacrificato, è stato «consacrato» (2.45): dicono infatti che egli «sia giunto in Egitto, dove gli egizi lo avrebbero incoronato e condotto in processione (*pompē*) per sacrificarlo a Zeus. Egli sarebbe dapprima rimasto tranquillo; ma quando cominciarono a consacrarlo presso l'altare (*katarchontho*), avrebbe reagito e li avrebbe massacrati tutti».[7] La ribellione di Eracle scoppia nel momento in cui egli ha la certezza di essere non l'eroe della festa, ma la vittima designata per il sacrificio: l'incoronazione, la processione possono ancora essere ambigue, ma al momento della «consacrazione» l'ambiguità viene meno. In che cosa può consistere questo atto che toglie a Eracle ogni dubbio circa la sua reale condizione? Quando Nestore si accinge a offrire un sacrificio ad Atena (*Odissea* 3.418 sgg.), egli incomincia anzitutto con lo spargere l'acqua lustrale e i chicchi d'orzo (*katērcheto*), poi rivolge a Pallade una lunga preghiera, e infine prende alcuni peli dalla testa della vittima e li getta nel fuoco (*aparchomenos*). Così *katarchesthai* significa «consacrare», cioè spargere l'acqua lustrale e i chicchi d'orzo, e *aparchesthai*, che è usato poco dopo, indica il gesto di prendere alcuni peli che vengono bruciati. Gli sciti ignorano dunque la «consacrazione» e la portata di questa ignoranza è rilevante. Infatti, l'aspersione con l'acqua e la pioggia di chicchi sulla vittima mirano a ottenere il suo assenso: scuotendo la testa da destra a sinistra, essa accetta di essere sacrificata. In questo modo il rituale elimina, almeno alla superficie, ogni traccia di violenza e i partecipanti si discolpano, in anticipo, dall'accusa di assassinio (Durand, 1977, pp. 51-59). Così la presenza o l'assenza di «consacrazione» esprime il divario tra un sacrificio «non violento» e un sacrificio «violento»: il sacrificio scita è un sacrificio violento.

[7] Ma per Erodoto si tratta di «sciocchezze» che raccontano i greci.

L'assenza di «consacrazione» ha anche un altro significato, e ripropone su un altro piano l'«alterità» degli sciti: essi infatti non coltivano la terra; ora, come scrive Jean-Pierre Vernant (1974), «la pratica sacrificale sottolinea il legame tra animali da sacrificio e piante coltivate associando l'orzo e il vino alla macellazione e alla cottura della bestia immolata ritualmente» (p. 188; vedi anche sopra, pp. 48-52). Quest'assenza è dunque anche il segno del nomadismo degli sciti: come potrebbero avere dell'orzo, loro che non seminano e non coltivano?

I greci associano nel sacrificio piante coltivate e animali domestici. Gli sciti ignorano le piante coltivate e nondimeno sacrificano animali domestici: non arrivano però al punto di sacrificare animali selvatici. Della coppia formata da piante coltivate e animali domestici, essi mantengono il secondo termine: Erodoto precisa infatti che sacrificano il bue e il bestiame minuto (*probata*), ma anche il cavallo. La presenza di questo terzo animale allontana di nuovo la loro pratica da quella dei greci che non sacrificano normalmente il cavallo e, in ogni caso, mai in un sacrificio cruento di tipo alimentare, mentre per gli sciti il bue, il bestiame minuto e il cavallo sembrano essere equivalenti e intercambiabili.[8] Oltre gli sciti, i soli che nelle *Storie* immolano il cavallo sono i massageti, in sacrifici al sole (1.216).[9] Pausania (1.21.6) attribuisce la stessa pratica ai sauromati che – culmine dell'aberrazione – non solo sgozzano le loro giumente, ma ne consumano addirittura le carni.

L'animale viene abbattuto di sorpresa, senza richiedere il suo assenso: sta in piedi, con le zampe anteriori legate; il sacrificatore, invisibile dietro di lui, «l'abbatte tirando il capo della fune; e, mentre la vittima cade, invoca il dio al quale la sacrifica, poi rapido le getta sul collo un nodo, che stringe inserendovi un bastoncino, e la soffoca» (4.60). Così, invece della scure (*pelekys*)[10] che serve a colpire il bue sulla nuca, e della *machaira* con cui lo si sgozza, gli sciti usano una corda e un pezzo di legno, un laccio (*brochos*) che diventa un cappio. Infatti, ed è questo l'aspetto più scandaloso del sacrificio, l'animale non viene sgozzato, ma soffocato, e il suo sangue non scorre: il sacrificio greco, di tipo alimentare, è cruento; il sacrificio scita è anch'esso di tipo alimentare, poiché termina con la consumazione delle carni, ma non è cruento.

Che cosa significa questa uccisione aberrante? Lo strangolamento non solo non è una procedura sacrificale ordinaria, ma non è usuale neppure

[8] Vedi P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen* (Lipsia e Berlino 1910) pp. 155 sgg.

[9] L'informazione è ripresa da Strabone (11.3.6). Viene inoltre ricordata un'occasione del tutto eccezionale, in cui i persiani sacrificano due cavalli: per ottenere presagi favorevoli, alcuni maghi sgozzavano nelle acque dello Strimone cavalli bianchi.

[10] L'assenza di *pelekys* può essere legata all'assenza di terra coltivata. Durand (1977 p. 49 e nota 5) fa notare che la scure è forse vista come strumento di dissodamento.

come sistema di esecuzione. Lo troviamo praticato, infatti, ma in una sola occasione, dagli egizi, dai babilonesi e da un battiade:[11] in altri termini, da non-greci, in circostanze particolari, e da un «tiranno». Nel passare in rassegna l'esercito di Serse, Erodoto menziona un popolo, i sagarti che, in combattimento, non usano armi di ferro o di bronzo, ma il laccio; essi tuttavia non strangolano le loro prede umane o animali, ma si accontentano di immobilizzarle per poi ucciderle con un pugnale, ed è comunque importante rilevare che si tratta di nomadi (7.85). Al di fuori delle *Storie*, lo strangolamento e l'impiccagione rappresentano la morte peggiore. Così, per esempio, sono uccise le serve infedeli di Ulisse, a cui Telemaco promette una morte «disonorevole» (*ou katharos*): «Così quelle avevano le teste in fila, al collo di tutte era un laccio, perché nel modo più tristo morissero: e coi piedi scalciavano; poco, però, non a lungo» (*Odissea* 22.471-73).[12] Nella tragedia, questo tipo di morte (*anchonē*) è quello che suscita il massimo orrore: nell'omonima tragedia di Euripide, per esempio, Andromaca, pronta a morire per salvare suo figlio, esclama: «Puoi prendermi, puoi sgozzarmi, incatenarmi, impiccarmi» (v. 412). Da parte sua, ormai consapevole della propria *hybris*, Edipo dice al corifeo, nell'*Edipo re* di Sofocle, di aver commesso «misfatti più atroci di quelli per i quali s'impicca» (v. 1374).[13] Lo strangolare sembra essere dunque una forma di uccisione particolarmente «violenta», quasi un paradigma di morte disonorevole.

Gli sciti non solo non eliminano la violenza sacrificale, ma l'accentuano ancora con questo modo d'immolare la vittima. E che dire dell'assenza di sangue? È possibile attribuirle un significato preciso?[14] Probabilmente no. Se esaminiamo le altre pratiche sacrificali non greche di cui parla Erodoto, risulta che gli egizi «sgozzano» (*sphazousi*) le vittime, dopo aver acceso un fuoco e sparso libagioni (2.39); gli sciti le strangolano, ma nessun fuoco viene acceso, né versata alcuna libagione; i libi «torcono il collo alla vittima» (4.188: *apostrephousi ton auchena*), forse per strangolarla spezzandole le vertebre cervicali. Il testo non dice nulla sulle cerimonie di preparazione del sacrificio: ci sono libagioni, viene acceso un fuoco? Erodoto si limita semplicemente a osservare che essi tagliano, come primizia, un pezzo d'orecchio e che se lo gettano dietro le spalle

[11] Egizi: strangolano Apries, dopo essersi sollevati contro di lui e averlo sconfitto (Erodoto 2.169). Babilonesi: nel momento di ribellarsi, strangolano le donne (3.150). Battiadi: Arcesilao viene strangolato da suo fratello (4.160).

[12] Questa morte sembra essere l'equivalente femminile di quella inflitta a Melanzio, cui vengono tagliati il naso, le orecchie, il sesso (dato ai cani), le mani e i piedi (*Odissea* 22.474-77).

[13] O per i quali si strangola il colpevole? C'è probabilmente un rapporto tra l'impiccagione e il sangue, o la paura del sangue; così nelle *Supplici* sofoclee: «Vorrei trovare la morte appesa a un laccio, prima che un marito esecrato portasse la mano sul mio corpo» (vv. 787-89).

[14] La carne di un bue non dissanguato sarebbe inadatta alla consumazione.

(4.188):[15] il pezzo d'orecchio sta al posto dei pochi peli strappati dalla fronte dell'animale e viene gettato dietro le spalle invece che nel fuoco, come avviene per i peli. Questi gesti sembrerebbero dunque suggerire che il fuoco non c'è. Ma soprattutto occorre notare che i libi sono un popolo di nomadi, ossia gente che condivide lo stesso tipo di vita «selvaggio» degli sciti. Questo indizio è sfortunatamente troppo tenue per consentirci di accostare sacrificio per strangolamento e nomadismo e d'indicare così il significato dell'assenza di sangue. Quanto ai persiani, ultimo popolo di cui il racconto erodoteo menziona i costumi sacrificali, non viene detto nulla a proposito della vittima; sappiamo solo che essi non accendono il fuoco e non spargono libagioni.[16]

La vittima, una volta uccisa, viene tagliata a pezzi e messa a cuocere: il sacrificante «la soffoca, la scortica, e si dispone a cuocerla». «Scorticano le vittime e spogliano le ossa delle loro carni» (4.60-61). Dopo averla scorticata, operazione che avviene subito dopo la morte, essi (non si sa bene chi) dividono la bestia in due parti: le carni (*krea*) da un lato, le ossa (*ostea*) dall'altro; la sola opposizione significativa è dunque tra *ostea* e *krea*. Inoltre questi *ostea* serviranno da combustibile: saranno usati infatti per cuocere la bestia. Le aberrazioni di questo rituale sono evidenti. In primo luogo, questo sacrificio non prevede la porzione degli dèi: in contrasto con l'uso stabilito, le ossa lunghe (*mēria*) delle cosce, avvolte di grasso, non solo non vengono bruciate sull'altare per gli dèi (Rudhardt, 1958, p. 262), ma anzi vengono fatte bruciare sotto la bestia, come combustibile; che questo sia un aspetto scandaloso, lo conferma proprio il tentativo di razionalizzazione, potremmo dire alla Toynbee, a cui ricorre il narratore per spiegarlo: dato che la Scizia è poverissima di legname, gli sciti, in mancanza di combustibile, hanno «inventato» (*exeurētai*) il sistema di usare le ossa degli animali sacrificati; cosi, agli occhi di un greco, lo scandalo diventa comprensibile, se non ammissibile. Del resto, le esitazioni del racconto intorno al legname della Scizia confermano che se è vero che il paese, nel suo insieme, è sprovvisto di boschi, esiste tuttavia una regione, l'Ilea, ricoperta di foreste (4.76); i santuari di Ares, poi, sono tutti di legno e formano dei quadrati di tre stadi per tre (4.62); infine, quando si tratta di castigare gli pseudoindovini, si riempie un carro di legno e gli si dà fuoco (4.69).

All'assenza dei *mēria*, si aggiunge una seconda assenza, dovuta alla semplice divisione dell'animale in *ostea* e *krea*, quella dei visceri (*splanchna*).

[15] Si noti però che *ōmon* è una congettura, i manoscritti portano *domon*.

[16] Vedi Erodoto 1.132: né altare, né fuoco, né libagione, né flauto, né bende, né orzo; e tuttavia i persiani non sono presentati come nomadi, anche se ci sono «tribù» nomadi tra loro: i dai, i mardi, i dropici, i sagarti (1.125).

Ora «la consumazione dei visceri costituisce necessariamente la prima fase del sacrificio» (Detienne, 1977, p. 134).[17] I visceri, infilzati sugli spiedi, sono messi ad arrostire e divorati mentre sull'altare si consumano i *mēria*. Ricordando l'esempio di Telemaco che arriva a Pilo, Detienne mostra che nel sacrificio compaiono due gruppi di mangiatori: l'uno, ristretto, è formato da coloro che «mangiano insieme gli *splanchna*», l'altro, più allargato, è formato dai partecipanti al pasto sacrificale; ma è proprio la consumazione degli *splanchna* che assicura la «partecipazione massimale» al sacrificio. Ora, questa fase necessaria è del tutto assente dal rituale scita: il gruppo «forte» di coloro che mangiano insieme gli *splanchna* non esiste, e il sacrificatore appare come un individuo singolo.

Niente *splanchna*, niente spiedo, niente arrosto: sembra che il modello sacrificale scita si definisca attraverso le sue lacune, e che si presenti come un rituale estremamente povero. Infatti, la fase dell'arrosto, che normalmente precede il bollito, non esiste affatto: gli sciti conoscono soltanto la bollitura (*hepsēsis*).[18] Poi gettano le carni, «se si trovano ad averne, entro calderoni indigeni, similissimi a crateri lesbi, se non che sono molto più capaci; le gettano in essi e le cuociono (*hepsousi*), accendendovi sotto le ossa delle vittime» (4.61). Ecco dunque apparire il primo strumento veramente sacrificale: il calderone, dove si fanno cuocere a fuoco lento le carni, anche se questo calderone assomiglia piuttosto a un grande cratere; ma, subito dopo, il terreno familiare viene meno di nuovo. Se infatti «manca il calderone, gettano tutte le carni nel ventre delle vittime, vi mescolano dell'acqua, e vi accendono sotto le ossa; le quali bruciano benissimo, mentre il ventre (*gastēr*) contiene facilmente le carni disossate: così il bue cuoce se stesso (*heauton*), e le altre vittime ognuna se stessa» (*ibid.*). Nel *Discolo* di Menandro c'è un personaggio che, mentre sta per sacrificare una pecora, si accorge di aver dimenticato il calderone, e decide, dopo aver tentato invano di procurarsene uno, di arrostire tutte le

[17] Vedi Aristotele, *Parti degli animali* 661 b 1 sgg., 673 b 1 sgg.: gli *splanchna* sono le parti «vitali» dell'animale e comprendono il fegato, i polmoni, la milza, i reni e il cuore. Vedi Detienne (1977) pp. 132-35 e sopra, pp. 115-27.

[18] Si tocca qui il problema della rappresentazione culturale del bollito e dell'arrosto: «Come il cotto – scrive Detienne (1977) – distingue l'uomo dall'animale che mangia cibi crudi, così il bollito separa l'individuo civile dal villano condannato alle pietanze alla griglia» (p. 137). Ci si aspetterebbe dunque che gli sciti praticassero piuttosto l'arrosto che il bollito; al contrario, essi ignorano l'arrosto (pare) e conoscono soltanto il bollito. Anche i persiani, quando sacrificano, fanno bollire le carni (Erodoto 1.132); ma conoscono l'arrosto che usano in occasione dei pasti d'anniversario. Presso gli etiopi (3.18), sulla Tavola del Sole ci sono carni bollite. Non abbiamo informazioni precise sul sacrificio dei libi; quanto agli egizi, anche in questo caso mancano informazioni esplicite, anche se troviamo, in un altro passo (2.77), che essi conoscono l'arrosto e la bollitura. Possiamo ancora ricordare gli indiani che si nutrono di erba (*poiēphageousi*) e che fanno bollire un seme con il baccello per poi mangiarlo (3.100): mangiano cibi sia crudi che cotti. I massageti, che sono galattofagi, quando sacrificano i vecchi e mescolano la loro carne a quella dei *probata*, fanno bollire il tutto (1.216).

carni (vv. 456, 519). Ma posti di fronte alla stessa situazione, gli sciti, che ignorano l'arrosto, si servono del ventre dell'animale come *lebēs*. L'uso della *gastēr* come pentola non può non stupire. Certo, anche Prometeo ricopre con il ventre del bue le carni e le interiora piene di grasso,[19] ma si tratta di un inganno: dare cioè alla porzione di fatto migliore un aspetto immangiabile; in questo caso la *gastēr*, se è vero che funge da contenitore, non per questo è un sostituto del *lebēs*. Per presentare la pratica scita, il narratore ricorre a una razionalizzazione dello stesso tipo di quella impiegata prima: come essi, non avendo legna, bruciano le ossa, così quando non hanno calderoni, usano il ventre dell'animale; ma perché non dovrebbero avere calderoni, se in realtà ne esistono e se fanno parte degli strumenti del sacrificio? È chiaro che in questo modo Erodoto vuole sottolineare la profonda stranezza di questo tipo di cottura. Una volta scomparso il calderone, non rimane altro che l'immagine sconcertante del bue «che si cuoce da sé».

A cottura ultimata, comincia l'ultima fase del sacrificio, il pasto, di cui Erodoto non dice nulla: «Dopo che le carni sono cotte, il sacrificante, fatte le cerimonie iniziali sulle carni e sulle interiora, le getta dinanzi a sé» (4.61). Del banchetto vero e proprio non sapremo nulla: da chi e tra chi vengono divise le carni, e in che modo? Nella *polis* una regola fondamentale vuole che «tutti assaggino l'animale»,[20] qui invece ci si può persino domandare se ci sia davvero un pasto comunitario. Se infatti, come mostra il racconto delle Bufonie, il sacrificio ha un significato politico, allora chi si colloca al di fuori dell'orizzonte della città, l'*apolis*, non può nemmeno conoscere il pasto sacrificale, e tanto meno lo conosceranno dei nomadi. Ritengo perciò che questo silenzio indichi un'assenza: nessuna spartizione ugualitaria, nessuna vera e propria comunità conviviale. Il gesto stesso del sacrificatore pone un problema: spargere un po' di cibo davanti a sé è abituale,[21] ma la composizione di queste primizie è sorprendente: carni (*krea*) e visceri (*splanchna*); vada per le carni cotte, ma che dire dei visceri? Normalmente, a questo punto della cerimonia, sono già stati consumati dai «mangiatori di *splanchna*», mentre la carne cuoceva a fuoco lento; inoltre, si è detto che gli sciti dividono la bestia in due

[19] Vedi Esiodo, *Teogonia* 538 sg. I pretendenti (*Odissea* 18.44 sg.) hanno, sul fuoco, «budelli (*gasteres*) di capra (...) riempiti di grasso e di sangue»: una specie di sanguinaccio. Metrodoro (*FGrHist* 43 F 3) riferisce che la gente di Smirne, d'origine eolia, sacrifica a Bubrosti un toro nero che, dopo averlo tagliato a pezzi, fanno cuocere tutto nella sua pelle (*autodoron*): dunque si tratta di un'altra cosa (olocausto).

[20] Porfirio, *Peri eusebeias*, fr. 18. L'unica volta che Erodoto parla di banchetto (*dais*), è a proposito del sacrificio egizio; del sacrificio libico non si dice niente; quanto ai persiani, troviamo che il sacrificatore «porta via le carni e le usa come vuole» (1.132).

[21] Curiosamente Rudhardt (1958, p. 220) si serve di questo esempio scita per mostrare che si tratta di una normale pratica greca.

parti: le ossa e le carni, ma per i visceri non è previsto alcun trattamento, né estrazione, né cottura, né consumazione. Bisogna allora ammettere che questi *splanchna* sono stati considerati alla stregua della carne, ossia bolliti al pari di questa? Si tratterebbe allora di un'aberrazione in più. La comparsa finale degli *splanchna* accresce perciò ulteriormente la confusione del rituale: se infatti una parte dei visceri viene consacrata, ciò deve avvenire all'inizio del sacrificio, al momento della loro estrazione, prima ancora che la vittima venga scuoiata, e non alla fine, quando incomincia il pasto allargato; gli sciti non fanno insomma alcuna differenza tra la fase degli *splanchna* e quella dei *krea*.

Il rituale scita è contraddistinto, nel suo insieme, da numerose assenze. Assenza di un luogo sacrificale, assenza della fase preparatoria (fuoco, primizie, libagioni), assenza di sangue; non prevede né una porzione per gli dèi (*mēria*) né la fase degli *splanchna*, e non si conclude, con alcuna spartizione di carni o banchetto. Esso ignora gli strumenti che l'uso greco considera indispensabili per il sacrificio:[22] il coltello, gli spiedi, il calderone (che conosce ma di cui può fare a meno). È un sacrificio violento: la bestia, a cui non si richiede l'assenso, viene per giunta strangolata. Confrontato col modello greco del sacrificio alimentare, questo rituale appare dunque povero e confuso: incapace di assicurare sia la mediazione tra gli dèi e gli uomini, sia la comunicazione tra gli uomini. Non è possibile assegnare un significato univoco a ciascuna di queste assenze, ma, prese nel loro insieme, esse lasciano intendere che gli sciti non coltivano la terra e non formano una vera e propria comunità. È allora tanto più interessante notare che in tutti questi capitoli Erodoto parla in realtà soltanto del sacrificio del bue; senza dubbio gli sciti sacrificano anche bestiame minuto e cavalli, ma si parla, di fatto, soltanto del bue. La «scelta» del bue prova due cose: che Erodoto si riferisce costantemente al sacrificio «politico», e che ritrarre gli sciti mentre sacrificano il bue significa sottolineare tutta la distanza che li separa dal sacrificio greco, perché il bue è proprio l'animale che dovrebbero sacrificare di meno. Infatti, se bue e *polis* vanno di pari passo, allora chi è *apolis* non dovrebbe sacrificare buoi. Scegliere, in queste condizioni, di rappresentarli nell'atto di sacrificare un bue, significa rendere più percepibili all'ascoltatore le aberrazioni della loro pratica, toccando il culmine con l'immagine del bue «che si cuoce da sé».

Tale dunque il rituale sacrificale presso gli sciti. Esso implica, come si vede, una cerimonia così povera che, dal punto di vista di un greco, merita a malapena il nome di sacrificio; nello stesso tempo, però, se

[22] Vedi Erodoto 2.41: avendo altre usanze sacrificali, un egizio non «bacerebbe mai sulle labbra un greco, né userebbe la spada di un uomo greco, né uno spiedo, né un lebete, né assaggerebbe la carne di un bue anche puro tagliata con un coltello greco».

lo si confronta con l'immagine degli sciti come «razza guerriera», esso può apparire anche «troppo» sacrificale. Infatti, quando essi compaiono nelle *Storie* come maestri di caccia, accanto a Ciassare, re dei medi, non esitano, per vendicarsi di un'ingiuria, a servirgli come selvaggina uno dei suoi figli, che era affidato loro, «cucinato come solevano cucinare la selvaggina» (1.73). Al contrario quando Astiage, anche lui per vendicarsi, uccide il figlio di Arpago, tagliandolo a pezzi e facendolo cuocere sul fuoco, lo tratta come la vittima di un sacrificio: quindi, lo serve a suo padre.[23] Si tratta certo di due pasti antropofagici, ma nel primo si mangia una vittima (umana), nell'altro della selvaggina. Gli sciti, che sembrano conoscere solo la caccia, e quindi gli animali selvatici, ignorano le procedure sacrificali. Per Luciano, se gli sciti non ignorano i sacrifici, in ogni caso li rifiutano, considerandoli come atti «indegni», «vili» (*tapeinas*), e preferiscono offrire «ad Artemide vittime umane, pensando così di piacere alla dea» (*Intorno ai sacrifici* 13). Uomini violenti, uomini di guerra, essi vengono rappresentati nell'atto di offrire o di sacrificare esseri umani, e nello stesso Erodoto c'è un dio al quale offrono, oltre che animali, vittime umane: non si tratta, come in Luciano, di Artemide (che non appare nemmeno nel loro pantheon), ma di Ares, al quale sacrificano (*thyousi*) i prigionieri di guerra.

Questa «eccezionalità» di Ares risulta fin dal momento in cui viene nominato nel pantheon scita: il narratore dà la traduzione in «lingua scita» dei nomi dei vari dèi, salvo che per Ares; se Ares non ha equivalenti in lingua scita, ciò significa forse che il suo nome non è «greco»? Tutta una tradizione, a partire dall'*Iliade*, lo mette infatti in rapporto con la Tracia: Ares va in Tracia, ritorna in Tracia, o viene comunque situato in Tracia.[24] Nella parte nordorientale della regione viene poi associato alle Amazzoni di cui è il padre.[25] Nelle *Storie* la sua presenza è discreta: è venerato in Tracia dove occupa anzi il primo posto, davanti a Dioniso e Artemide (5.7); per il resto, ha solide radici in Egitto, nella città di Papremis, dove si organizzano feste in suo onore. Oltre ai sacrifici, le celebrazioni comprendono uno strano combattimento a colpi di randello in cui diversi partecipanti, a giudizio di Erodoto, devono trovare la morte.[26] Nel mondo greco, invece, appare solo in due oracoli, per designare

[23] Vedi Erodoto 1.119: Astiage, re dei medi, «come giunse a lui il figlio di Arpago, fattolo sgozzare e tagliare a pezzi, parte delle carni le fece arrostire e parte bollire».

[24] Vedi *Iliade* 13.301; *Odissea* 8.361; Sofocle, *Antigone* 970; *Edipo re* 196.

[25] Vedi Apollonio Rodio, *Argonautiche* 2.989 sgg.: le Amazzoni «non amavano altro che la funesta smisuratezza e le opere di Ares, poiché erano della razza di Ares e di Armonia, la ninfa che aveva partorito ad Ares figlie bellicose».

[26] Vedi Erodoto 2.63: un gruppo difende l'entrata del tempio mentre un altro si sforza di penetrarvi. Secondo la gente del posto, l'origine di questo combattimento è la seguente: la madre di Ares abitava in questo luogo, Ares era stato allevato lontano; divenuto uomo, torna desideroso

il combattimento: «l'impeto d'Ares assale su carro di Siria» (7.140); «di porpora il mare tinto per opera d'Ares» (8.77).

In Scizia viene onorato in due modi. Come gli altri dèi, riceve vittime animali; ma Erodoto non spiega se, come per gli altri dèi, queste vittime vengono strangolate (4.62: *thysias... prosagousi probatōn kai hippōn*; vedi Casabona, 1966, p. 135): sappiamo solo che si tratta di bestiame minuto e di cavalli, dunque non di buoi. Ma, solo tra gli dèi, Ares ha diritto a qualcosa di più e occupa un posto a parte:

Si sono costruiti in ogni distretto dei loro regni un santuario di Ares. Hanno ammucchiato fasci di legna minuta per circa tre stadi in lunghezza e in larghezza (l'altezza è minore); sopra questi fasci è disposto un quadrato pianeggiante, e tre lati sono scoscesi; da uno si può salire; e vi ammucchiano ogni anno centocinquanta carri di legna minuta, perché il cattivo tempo fa sempre abbassare la catasta. Sulla quale ogni distretto ha piantato un'antica spada di ferro (*akinakēs*); ed è questo il simulacro (*agalma*) di Ares (4.62).

Con Ares si passa da uno spazio indifferenziato a uno spazio organizzato, geometrizzato, amministrato. Mentre per gli altri dèi non esiste alcun luogo sacrificale, Ares possiede un santuario per ogni distretto. Questi *marae* in cui è ospitato con grandiosità, ripropongono la questione del legname:[27] per gli altri dèi, il legno manca del tutto, a tal punto che bisogna usare le ossa come combustibile, mentre Ares può contare su immensi cumuli di legname. È questa una delle ragioni per le quali Georges Dumézil vede in lui un «vessatore»,[28] alla pari di Batraz degli osseti. Con lui, appare anche una precisa dimensione temporale: il tempo è regolato e contabilizzato: «tutti gli anni» bisogna riparare le sue dimore e «ogni anno» gli vengono offerti sacrifici d'animali, mentre, per gli altri dèi la periodicità delle offerte è del tutto ignorata. Inoltre, il suo santuario raffigura in modo metonimico lo spazio scita: la Scizia ha la forma di un quadrato, la tomba reale è anch'essa quadrata, e il tempio di Ares è costruito a quadrato (Erodoto 4.62, 71, 101). Infine, come ultimo segno distintivo, egli ha diritto a una rappresentazione figurata (*agalma*): è infatti presente sulla terrazza del suo tempio sotto forma di una «antica spada di ferro» (*akinakēs*).[29] Tuttavia questo *agalma* non è altro che una

di rendere visita alla madre, o di unirsi a lei (*symmeixai*); i servitori cercano d'impedirgli di avvicinarsi, donde il combattimento. Esiste inoltre un oracolo di Ares, sempre in Egitto (2.83), e un altro presso i pisidi (7.76).

[27] Legname di cui, inoltre, non si fa nulla, poiché i sacrifici non prevedono alcuna cottura. *Marae*, per «analogia» con i templi polinesiani.

[28] G. Dumézil, *Storie degli sciti* (1978), trad. it. (Milano 1980) pp. 31 sg.

[29] Vedi Erodoto 7.54, dove l'*akinakēs* è definito una spada persiana. Inoltre esiste un legame tra il ferro e la Scizia. Il coro dei *Sette contro Tebe* li associa a più riprese: «colui che assegna le sorti, lo straniero Calibo, esule dalla natia Scizia, divisore aspro di beni, il ferro crudele...» (vv. 727-30); «crudele fu l'arbitro loro (tra Eteocle e Polinice), lo straniero del Ponto, il ferro che esce aguzzo dalle fiamme; crudele divisore aspro dei beni Ares, che i voti compie di Edipo» (vv. 941-46). Si può

spada, mentre di solito (in particolare nelle *Storie*) gli *agalmata* degli dèi sono statue; lo stesso *agalma* di Ares a Papremis è una statua (Erodoto 2.63). Questa differenza nel modo di raffigurare il dio indica una differenza ulteriore tra gli sciti e gli altri popoli? Se l'assenza di templi e di rappresentazioni figurate indica un certo «primitivismo», Ares risulta essere il meno «primitivo» degli dèi sciti, proprio lui che, in Grecia, e tra gli dèi greci, potrebbe passare per uno dei più «primitivi»: si erge come un dio dello spazio organizzato, lui che è comunemente associato alla mischia furiosa, a Fobo e a Rovina, suoi figli; e gli sciti gli riservano onori particolari, mentre Sofocle (*Edipo re* 215) dice che Ares era «il meno onorato fra gli dèi» (*apotimos en theois theos*). Ma alla fine questo Ares scita, figura dell'ordine, s'iscrive in un contesto più ampio dove il suo significato risulta chiaro: egli infatti rimanda alle cose di guerra e alla figura del re, di cui ho cercato di mostrare la posizione centrale, in un mondo peraltro nomade, in cui il centro dovrebbe essere vuoto.[30]

Oltre alle vittime animali, Ares è il solo, fra tutti gli dèi del pantheon scita, che abbia diritto a vittime umane: «Di tutti i nemici che prendono vivi ne sacrificano (*thyousi*) uno su cento, non nella stessa maniera delle bestie, ma in un'altra» (Erodoto 4.62). Sciti a parte, nelle *Storie* troviamo che soltanto i tauri e i traci apsinti hanno l'usanza di sacrificare i prigionieri: i tauri sacrificano a Ifigenia i naufraghi e i greci che hanno fatto prigionieri in mare (4.103); quanto ai traci, essi offrono a Plistoro (*theos epichōrios*), fra gli altri, il persiano Oiobazo (9.119). Si tratta dunque di una pratica insolita e per nulla greca. E Ducrey[31] conclude che al di fuori delle *Storie*, anche se attestato, questo gesto è raro.

I sacrifici in onore degli altri dèi ignorano qualsiasi libagione, quello offerto ad Ares comporta invece una libagione di vino sulla testa delle vittime, e prevede che la vittima venga sgozzata (*aposphazein*),[32] mentre il rituale normale è contraddistinto dalla strana assenza del sangue: «Fanno cadere il sangue degli uomini sgozzati in un recipiente che poi portano sull'alto del monte di legna, per versare (*katacheousi*) il sangue sulla spada». Da una parte non troviamo né sangue né libagioni, dall'altra sangue e libagioni: i due gesti di spargere le libagioni e di far scorrere il

dunque associare la Scizia, il ferro e Ares; si capisce ancora meglio, in queste condizioni, come gli sciti possano essere visti come «razza guerriera» e perché proprio una spada sia l'*agalma* di Ares.

[30] Queste annotazioni sui sacrifici sciti rimandano a uno studio più ampio sugli sciti e sulla rappresentazione del nomade nell'immaginario greco: vedi *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre* (Parigi 1980) pp. 21-219.

[31] Vedi P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre* (Parigi 1968) pp. 204 sg. : sacrificio compiuto in onore di un morto (Patroclo, Achille, Filopomene), o prima di una battaglia (i tre persiani che sarebbero stati sgozzati sull'altare da Temistocle).

[32] Casabona (1966, p. 167) rileva che solo in due casi il termine *aposphazein* si riferisce al sacrificio: quello citato qui e Aristofane, *Tesmoforiazuse* 750; ma vedi sopra, p. 181 nota 19.

sangue sembrano procedere di pari passo. Mentre Ares «beve» il sangue, il cadavere delle vittime subisce una nuova violenza: la mutilazione; la spalla e il braccio destro vengono tagliati e gettati in aria, «poi compiono anche gli altri sacrifici (*aperxantes*), e si allontanano: il braccio resta dove cade, e il morto giace in disparte» (4.62).[33] Dopo questa specie di *maschalismos*, un ultimo oltraggio viene riservato a questi corpi martoriati: l'assenza di funerali. Essi restano a marcire lì sul campo, mutilati, senza sepoltura, e senza poter varcare, pertanto, le soglie dell'oltretomba.[34] Il sacrificio si conforma dunque all'immagine degli sciti come razza guerriera: come infatti il guerriero scita, la prima volta che uccide un nemico, beve il suo sangue e poi, ogni anno, beve vino, in funzione di un'aritmetica dell'*aristeia* che è il monarca a valutare, allo stesso modo Ares, in ogni distretto, «beve» il sangue dei prigionieri.

Ares: figura dell'ordine o del disordine? Di fatto, se Ares occupa un posto centrale nello spazio scita, è proprio perché in Grecia si trova ai margini. Così quando gli efebi ateniesi prestano giuramento, invocano (fra le altre potenze) anche Ares, e quando i giovani spartani vanno a combattere a Plataniste, sacrificano, nottetempo, un cane ad Ares Enialio. Egli è il padre delle Amazzoni e Luciano lo chiama «dio delle donne» (*theos gynaikōn*), mentre di regola le donne sono escluse dai combattimenti. A Tegea, le donne, da sole, sacrificano ad Ares Gynaikothoinas, un Ares del banchetto. Ancora a Sparta, secondo Apollodoro d'Atene, gli viene sacrificato un uomo. La stessa marginalità si ritrova nel suo comportamento personale: l'adulterio non lo spaventa, e forse nemmeno l'incesto.[35] Marginale: è proprio questo che vuol dire Sofocle quando lo chiama «il meno onorato fra gli dèi», il dio sprovvisto di *timē*.

[33] Sul significato di *aperxantes*, vedi Casabona (1966) p. 65, per il quale *aperdō* è un equivalente di *apergazomai*.

[34] Vedi J.-P. Vernant, *La mort héroïque*, in Gnoli e Vernant, *La mort* cit.

[35] Vedi sopra, nota 26: se si ammette che *symmeixai* possa significare unirsi con la propria madre.

9.

Rito e sacrificio animale nella Grecia moderna I «kourbania» dei santi[1]

Stella Georgoudi

SACRIFICI NELLA RELIGIONE ORTODOSSA?

Il grecista in viaggio nel territorio della Grecia moderna. Il fatto non è nuovo, ma questa volta si tratta di una deviazione, e ricca di sorprese. Il grecista non si aspetta certo di trovare nelle campagne odierne oscuri recessi in cui si conserverebbero, per miracolosa sopravvivenza, antiche pratiche: non ci va di sua iniziativa, ma è il folclorista che lo trascina.

Quel che si scopre ha dello sconcertante. Contadini sacrificatori, feste patronali paesane intorno a calderoni dove si cuociono a fuoco lento le carni dell'animale consacrato al santo, con un pope che benedice il tutto: c'è proprio di che invocare, come spiegazione, o giustificazione, dell'insieme, l'intero armamentario del sacrificio antico. Una sorta di esotismo interno alla coscienza greca, insomma, che permette, attraverso l'individuazione di certi particolari rituali, di spiegare il significato complessivo della pratica contadina. Ci troviamo di fronte all'orrore e al fascino di un aspetto del mondo antico sopravvissuto nel cuore stesso dell'Ortodossia.

Confrontando i sacrifici praticati dalle odierne comunità contadine con il modello antico del sacrificio, le pagine che seguono avranno cose importanti da mostrare. Sì, nella Grecia contadina d'oggi esiste davvero una pratica sacrificale; e la coerenza di questi riti sembra esprimere un significato autonomo ed elevato, che non ha nulla da invidiare alle sapienti costruzioni della teologia dotta. Solo questa coerenza consente di spiegare che cosa accade intorno alle carni che cuociono nel calderone, sotto gli alberi della piazza della chiesa. Proporre un'altra chiave interpretativa, quella giudeo-cristiana, non modi-

[1] Una prima versione di questo studio è stata oggetto di una comunicazione al seminario di M. Detienne, alla 5ª sezione dell'Ecole pratique des hautes Etudes, e di una comunicazione al colloquio sul sacrificio, organizzato dal Centre Thomas More (L'Arbresle, 29-30 aprile 1978). Tengo a esprimere qui la mia gratitudine a Jeannie Carlier e a Jean-Louis Durand: senza il loro amichevole e costante aiuto, senza il loro sostegno e i loro suggerimenti, queste pagine non avrebbero potuto essere scritte.

fica il fatto che tutte queste pratiche hanno una precisa logica interna. Esiste dunque nel cristianesimo, e precisamente nella religione ortodossa, uno spazio per il sacrificio che va considerato e analizzato. Sorge allora una questione: perché in territorio ortodosso e non altrove? Ma a questa domanda il grecista non può rispondere.

Jean-Louis Durand

L'uccisione pubblica di un animale domestico, seguita dalla consumazione rituale delle carni, nel quadro della cultura popolare ortodossa, costituisce in apparenza un rito strano, che si svolge però ancora oggi, anche se più raramente di un tempo, in qualche villaggio della Grecia moderna. Il grecista che intende esplorare quest'area cultuale si scontra, fin dall'inizio, con un ostacolo molto serio, costituito dalle lacune della nostra documentazione. Ai giorni nostri, e per svariate ragioni, il rituale si trova ad essere mutilato, amputato di certi elementi che ne costituivano una volta le parti centrali e più significative. Poiché si tratta di un'usanza in via di lenta estinzione può succedere che determinate lacune del rituale siano casuali, e prive di significati specifici: bisogna dunque ricorrere alle testimonianze più antiche. Ora, le condizioni in cui la nostra documentazione è stata raccolta sono piuttosto deludenti: noi dipendiamo, per la maggior parte, dai rapporti dei folcloristi greci.[2] Sprovviste, perlopiù, di una vera prospettiva storica e antropologica, incomplete, lineari, ripetitive, le loro descrizioni semplificano, schematizzano, trascurano «particolari», peraltro significativi e coerenti (parole, preghiere, gesti, precisazioni sui luoghi e sui tempi, oggetti utilizzati, modi di cottura), e conducono inesorabilmente a un'interpretazione basata sulla teoria delle «sopravvivenze», teoria che qui ci proponiamo di mettere in discussione. Tenuto conto di quest'ostacolo preliminare, possiamo tuttavia cercare di riconoscere le linee generali di questo rituale, interrogarci su alcuni suoi aspetti, individuare le sue funzioni, e proporre infine un'interpretazione complessiva.[3]

[2] A leggere i folcloristi, si ha l'impressione che la pratica del sacrificio cruento fosse limitata quasi esclusivamente alle popolazioni greche della Tracia nordorientale e dell'Asia Minore, prima della loro forzata partenza da queste terre, imposta dalle vicissitudini storiche nel 1914 e nel 1922; i rifugiati avrebbero poi conservato questa usanza nelle loro nuove sedi in Grecia. In realtà essa è molto più diffusa: la troviamo infatti, anche se solo accennata, in Macedonia e in Tessaglia, in Epiro e nel Peloponneso, come anche nelle isole (Eubea, Samo, Lesbo, Amorgo, Icaria, Sciro, Creta, Passo ecc.). La preferenza dei folcloristi per la Tracia, ai cui costumi sono dedicate descrizioni molto analitiche, nasconde, a nostro parere, un'opinione preconcetta: la Tracia è considerata come la «riserva» dei culti della Grecia antica, come il «nucleo» per eccellenza che ne avrebbe custodito il «ricordo».

[3] Non pretendiamo, beninteso, di redigere la «mappa topografica» di questa pratica cultuale, né di farne un esauriente studio diacronico, che cerchi di definirne l'estensione e la durata. Una simile inchiesta dovrebbe essere piuttosto l'opera di ricercatori che, lavorando sul campo, possano prendere conoscenza di diverse relazioni non pubblicate, depositate ogni anno al Centro di Ricerche

Il modello che è possibile ricostruire, a grandi linee, sulla base della nostra documentazione è piuttosto schematico. Il *kourbani* pubblico[4] – per dargli il nome[5] popolare che porta quasi dovunque, e che designa a un tempo la vittima e l'atto sacrificale – è il sacrificio cruento di un animale domestico, offerto, come dicono gli stessi contadini, «al santo, per tutto il villaggio». Il sacrificio ha luogo infatti nella ricorrenza di certe feste religiose ortodosse, in onore di un santo o di una santa, figura magari minore della religione ufficiale, ma di primissimo rilievo per il villaggio, potenza tutelare benevola e attenta ai timori e alle speranze dell'individuo o della comunità. A volte, però, il sacrificio è dedicato alla Santissima Trinità, o anche alla Vergine, che, nella religione ortodossa, è la mediatrice per eccellenza tra gli uomini e Dio. Dio stesso, o il Cristo, possono essere coinvolti nell'atto sacrificale dalle preghiere che li supplicano di vegliare «su questo sacrificio (*thysia*) con uno sguardo calmo e un volto gioioso», e di «accettare il sacrificio del (loro) servitore».[6] Il sacrificio, poi, riunisce l'intera comunità del villaggio, ed è celebrato il più delle volte a sue spese, e sempre in suo nome e in suo favore.

La vittima è un animale domestico, che viene sgozzato fuori della chiesa, in genere durante la messa o subito dopo, o, in certi villaggi, la

sul Folclore greco, ad Atene, relazioni inaccessibili a un «profano» grecista. Oltre alle relazioni annuali pubblicate e agli articoli dei folcloristi, si possono trovare informazioni in alcuni contributi di appassionati che descrivono i costumi del loro paese natale, e in certi libri di storia e di costumi regionali. Si veda anche il lavoro d'insieme del folclorista G. A. Megas, *Feste greche e costumi del culto popolare*, in greco (Atene 1956, 2ª ed. 1963) di cui esiste una versione inglese: *Greek Calendar Customs* (Atene 1958).

[4] In questa sede parleremo solo dei sacrifici pubblici, designati dai folcloristi come *dēmoteleis* (*dēmos*, «popolo»); in questi sacrifici, infatti, la comunità del villaggio interviene in vario modo, riservandosi il ruolo di protagonista. Precisiamo però che esistono anche sacrifici privati, celebrati da singoli individui in diverse occasioni: in caso di malattia, di un uomo o di un animale, per la salute dei bambini, per il buon esito di un'impresa, per avere un figlio maschio, quando si è perso un animale o quando si costruisce una casa, per un matrimonio o dopo la messa di commemorazione per un defunto ecc. Ma sacrifici privati e pubblici hanno, come vedremo, aspetti comuni e complementari e la frontiera che li separa è piuttosto ambigua.

[5] La parola deriva dal turco *kurban* («sacrificio», secondo un passo del Corano: vedi *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 1129, *s.v.* «kurbān»), che deriva, a sua volta, dall'ebraico *qorban*, «termine generale designante i doni che si offrono a Dio presentandosi davanti a lui (...) dai sacrifici propriamente detti, cruenti e non cruenti, volontari od obbligatori, alle primizie e ai doni in denaro» (*Bible de Crampon*, nuova ed. 1960, p. 95, nota a Levitico 1.2). Il termine è stato tradotto dai Settanta con *dōron*, «dono», vedi anche Marco 7.11: *korban, ho esti dōron*. La lunga occupazione turca potrebbe spiegare il nome, ma non l'origine del sacrificio cruento neogreco, poiché questa pratica è stata attestata molti secoli prima della caduta di Costantinopoli (1453).

Per il rituale turco (musulmano), vedi *Encyclopaedia of Islam* cit.; Skarlatos Byzantinos, *Costantinopoli*, in greco (1852) vol. 3, p. 577; *Thr*, vol. 42, 161 (1968). Prima del 1922 i turchi partecipavano spesso ai *kourbania* greci (soprattutto durante la festa di san Giorgio) in alcune regioni della Tracia e dell'Asia Minore: vedi D. Petropoulos ed E. Andreadis, *La vita religiosa nella regione Akseraï-Gelveri*, in greco (Atene 1971); si veda anche oltre, p. 229 nota 56.

[6] Vedi una «preghiera per la vittima (sacrificata) alla memoria di un santo», in A. Dmitrievskij, *Euchologia* (Kiev 1901) vol. 2, p. 113.

vigilia della festa, la sera, prima o durante i vespri. Lo spazio sacrificale si apre verso l'esterno: è l'area che si stende davanti alla chiesa del villaggio, o davanti alla cappella campestre o a un piccolo edificio apposito, spesso situato ai limiti del territorio comunitario, grande a sufficienza per ospitare l'icona del santo, e vicino a una fonte «miracolosa», all'acqua «sacra», dotata di proprietà terapeutiche (*hagiasmata*). Questo ambiente naturale, predisposto a volte in modo rudimentale, e quasi sempre all'ombra degli alberi, è anche il luogo privilegiato, fortemente umanizzato e socializzato, per tutti i *panigiria*, tutte le festività religiose del villaggio neogreco.[7] Vecchie querce, noci o platani secolari partecipano allo scenario del rito: i tronchi permettono di legare la vittima prima che venga abbattuta, le radici, a volte, vengono spruzzate dal suo sangue, i rami la tengono sospesa durante la scuoiatura, le fronde fanno ombra al pasto, ai giochi e alle danze degli uomini.

Il fatto che l'uccisione abbia luogo, il più delle volte, all'aria aperta,[8] non significa però che esista una frattura radicale tra l'esterno e l'interno: infatti lo spazio chiuso, l'interno della chiesa, svolge senza dubbio una funzione complementare nel rituale. Non solo il tempo della messa e quello dell'uccisione coincidono o si succedono immediatamente, ma può accadere che la vittima venga condotta nella chiesa, per essere presentata all'icona del santo, o anche che la si lasci dormire lì durante la veglia che inaugura la festa;[9] in altri casi, essa viene condotta oltre la soglia perché «ascolti», prima di morire, la preghiera recitata dal pope nel nartece, che è anche il luogo dove si porta a volte il primo piatto di carne bollita, prima del pasto in comune, perché venga benedetto dal sacerdote.[10]

[7] Su questo ambiente, come sui molteplici aspetti dello spazio nel quadro della civiltà tradizionale neogreca, si veda Alki Kyriakidou-Nestoros, *Studi di folclore*, in greco (Atene 1975), in particolare il capitolo «Segni di luogo o la logica del paesaggio greco» (pp. 15-40).

[8] Qualche descrizione situa l'uccisione dietro la chiesa a est, o a fianco del campanile (a volte separato dalla chiesa); vedi *Laogr*, vol. 15, 160 (1953); *ELA*, voll. 13-14, 405 (1960-61).

[9] La pecora bianca, vittima sacrificata ogni anno a san Giorgio in un villaggio della Tracia, passava la notte davanti all'icona del santo: vedi *MesGram*, vol. 1, 157 (1931).

[10] Vedi G. Megas, *Sacrifice de taureaux et de béliers en Thrace du Nord-Est*, *Laogr*, vol. 3, 170 (1911); S. Imellos, *ELA*, voll. 13-14, 406 (1960-61). Si conoscono anche casi estremi, attestati tutti nel villaggio greco di Farassa (Cappadocia), in cui la vittima, sempre bestiame minuto, veniva sgozzata all'interno di cappelle di campagna, di fianco a una grande pietra di forma rotonda o quadrata, davanti all'altare. Ma questa pratica eccezionale, che si tende arbitrariamente a generalizzare, si spiega probabilmente con particolarità regionali e si colloca ai margini del nostro argomento a causa del suo carattere piuttosto privato e familiare. Vedi D. Loukopoulos e D. Petropoulos, *Il culto popolare di Farassa*, in greco (Atene 1949). In questo villaggio quasi tutti sacrificavano animali. Beninteso, quando, in occasione di un'importante festa religiosa, parecchi individui, spesso capifamiglia, portavano al sacrificio le bestie promesse, il carattere privato del sacrificio sembrava attenuarsi. Però, anche in questo caso, *ognuno* sgozzava il *suo* animale, mentre la comunità, in quanto tale, non si assumeva alcuna iniziativa: vedi Loukopoulos e Petropoulos, *op. cit.*, p. 131.

Le condizioni ambientali, in cui le feste si svolgono, spiegano la loro disuguale distribuzione nel calendario: la maggior parte dei *kourbania*, e i più importanti, si svolgono da aprile a ottobre. Una festa celebrata all'aria aperta, in uno spazio destinato al *panigiri*, dove si riuniscono a volte centinaia di partecipanti, alcuni venuti da lontano, per pregare, mangiare, dormire, divertirsi, spesso per due o tre giorni, una festa che costituisce, per certi villaggi, l'avvenimento più importante dell'anno e una fonte di prestigio e di vantaggi economici per la comunità e la sua Chiesa:[11] una festa del genere richiede condizioni climatiche favorevoli e solo difficilmente può aver luogo in inverno.[12] Così, se la festa religiosa capita in inverno, il sacrificio, a volte, viene spostato a una data più propizia. I santi Akindinoi sono onorati due volte a Mistegna di Lesbo: il 2 novembre, giorno della loro festa (senza sacrificio), e una domenica dopo Pasqua, quando viene sgozzato il loro *kourbani*. Sulla stessa isola, il famoso sacrificio del toro in onore di san Charalambos è fissato per una domenica di maggio, mentre «la Chiesa festeggia la sua memoria nel cuore dell'inverno, il 10 febbraio, in un momento in cui non è comodo recarsi alla sua cappella», situata sul pendio del monte Tauro, fuori del villaggio di Santa Paraskevi.[13]

Esaminando la lista dei destinatari del sacrificio, è facile constatare che ci sono santi privilegiati, ai quali si offrono più sacrifici che ad altri. Ma la spiegazione di questo fatto non è altrettanto semplice. Possiamo andarla a cercare nell'agiografia, e avanzare l'ipotesi che i santi a cui le vite dei santi attribuiscono funzioni pastorali o agricole sono quelli a cui si offrono più animali domestici, mentre i santi militari, per esempio, sarebbero meno favoriti. Ma un rapido esame dei sinassari (raccolte di vite di santi) mostra che l'ipotesi è molto fragile. Si prendano per esempio

[11] Questo fattore potrebbe contribuire oggi a ridare vita a questa pratica. Il sindaco di Melissochori, piccolo villaggio (1300 abitanti) vicino a Salonicco, ci parlava con fierezza nel 1976 dei suoi sforzi per far rivivere il *kourbani* locale, celebrato in occasione dell'*hagiasma* di santa Paraskevi, il 26 luglio: erano state sgozzate dodici capre e pecore (però non più sul posto), il numero dei partecipanti era stato intorno ai cinquemila, il *panigiri* aveva fruttato 45 000 dracme.

[12] Alle fonti «miracolose» della Tracia, il periodo dei sacrifici si apriva generalmente il 23 aprile (san Giorgio) e si concludeva il 26 ottobre (san Demetrio), vedi E. Stamouli-Sarandi, *Sugli* hagiasmata *di Tracia* (in greco), *Thr*, vol. 18, 219-90 (1943). Sull'importanza, in generale, delle feste religiose annuali, di cui le più frequenti sono quelle che cadono in primavera e in estate, vedi Rennel Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece* (1892, rist. Chicago 1968) pp. 82 sgg. I sacrifici non sono del tutto assenti neppure in inverno; vanno notati soprattutto i *kourbania* in onore di sant'Ata-nasio, il 18 gennaio, ma spesso, qui, il pasto comune non ha luogo.

[13] Vedi S. Paraskevaïdis, *Sopravvivenze della vita greca antica a Lesbo*, in greco (Mitilene 1956) pp. 37 sg., di cui però vanno respinti i ragionamenti tortuosi, volti a spiegare questi spostamenti con la «fusione» di un culto cristiano con un culto antico. Si veda anche C. Chatjiyannis, *Il panigiri di Tauro di Santa Paraskevi, a Lesbo*, in greco (Mitilene 1969) p. 7. Sugli spostamenti delle feste in rapporto al tempo, vedi K. Marinis, Nea Hestia, vol. 11, 586 (1932); *ArThTh*, vol. 25, 209 (1960).

san Modesto martire e san Mama: due santi il cui stretto rapporto con il mondo delle greggi è dimostrato con chiarezza non solo dal racconto della loro vita, ma anche dalle preghiere che portano il loro nome. Il primo, pastore e soprattutto bovaro, fu il protettore per eccellenza dei buoi da lavoro, venerato per il miracoloso potere, concessogli da Dio, di guarire gli animali e addirittura di resuscitarli. Ora, la sua festa, che ha luogo il 18 dicembre e da cui appaiono con evidenza le sue funzioni di protettore del bestiame (è la «festa dei buoi», in cui gli agricoltori, in certe regioni, danno da mangiare alle bestie grano cotto, benedetto prima dal pope); non è accompagnata da alcun sacrificio.[14] San Mama, anche lui gran protettore delle greggi, pastore egli stesso, come mostrano indiscutibilmente le sue biografie e la sua iconografia,[15] e legato inoltre, come vedremo, al mito di fondazione del sacrificio neogreco, appare solo raramente nella lista dei santi destinatari di sacrifici.

San Giorgio offre la dimostrazione complementare. In tutto il territorio greco egli è uno dei destinatari più importanti di sacrifici animali, offerti in particolare dai pastori e dagli allevatori. Senza dubbio anche a san Giorgio capita di resuscitare animali: per esempio, il bue di un povero contadino pagano, dopo che questi si fu convertito, o le vittime sacrificate in suo onore da Teopisto, un agricoltore di Cappadocia.[16] Ma questi atti miracolosi, lungi dal delineare, nella tradizione agiografica, la fisionomia di un protettore del bestiame, appaiono come episodi minori e non significativi nella biografia di un personaggio che ci viene presentato anzitutto come un santo militare, cavaliere vittorioso, uccisore di draghi e liberatore di prigionieri. Se questo uomo d'armi è diventato una potenza protettrice a cui i contadini offrono sacrifici, ciò va ascritto non tanto a certi episodi minori della sua biografia, quanto piuttosto alla posizione della sua festa nel calendario: il 23 aprile è infatti il giorno che inaugura il semestre più importante della vita pastorale, il giorno in cui i pastori transumanti partono verso i pascoli di montagna, il giorno in cui,

[14] Si veda *Megas Synaxaristis*, dicembre, a cura di Loukakis (Atene 1896) pp. 437-45; Megas, *Feste greche* cit., p. 36.

[15] Vedi Anna Maraba-Chatjinikolaou, *San Mama*, in greco (Atene 1953) pp. 30 sgg., 41 sgg., 86 sgg. A Sciro i pastori gli portano delle piccole pecore, «perché abbia anche lui il suo gregge, non si lamenti, non sia geloso e protegga quelli dei pastori»: vedi Niki Perdika, *Skyros*, in greco (Atene 1940) vol. 1, p. 140.

[16] Vedi Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 115, col. 156 B; *Miracula sancti Georgii*, a cura di Aufhauser (Lipsia 1913) pp. 44 sgg. La resurrezione del bue fa parte di un contesto più generale di fatti prodigiosi, che hanno per risultato la conversione dei pagani. La storia di Teopisto gravita, a nostro avviso, attorno a un tema assai diffuso, presente anche nel sacrificio neogreco: bisogna sempre sacrificare l'animale promesso, mai un altro (vedi sopra, p. 242). Su questi miracoli, vedi due articoli di Franz Cumont, Revue de l'Histoire des Religions, vol. 114, 5-41 (1936) e Journal of Roman Studies, vol. 27, 63-71 (1937), che mettono in rapporto san Giorgio con Mitra e il mazdeismo ed esulano, perciò, dai problemi posti in questa sede.

per abitudine, vengono sistemate varie incombenze relative al mondo dell'allevamento.[17]

Ma c'è un altro modo per affrontare il problema dei rapporti privilegiati di certi santi con i sacrifici animali. Uno dei benefici che ci si aspetta dai *kourbania*, è chiaramente la protezione contro quei due flagelli che sono le calamità naturali e le malattie, sia degli uomini che degli animali. Per quest'ultimo punto basta pensare alle preghiere in cui ritorna come un leitmotiv la parola *hygieia*, salute: «si sacrifica per la salute», «si fa il *kourbani* per ottenere la salute». Si può affermare che esiste una certa proporzione tra la quantità di *kourbania* offerti a un santo e l'efficacia che gli viene attribuita, per diverse ragioni, in uno di questi due ambiti: la tutela contro le calamità naturali e la salute. Così sant'Elia, che gode di grande reputazione, ancorata alla tradizione biblica,[18] nel provocare le piogge e regolare i fenomeni atmosferici, è, con Giorgio e Atanasio,[19] uno dei tre santi cui viene sacrificato il maggior numero di vittime rituali. Queste vittime gli vengono offerte, di solito, il giorno della sua festa, il 20 luglio, vicino alle sue cappelle, quasi sempre situate in cima a una montagna; ma qualche volta il bisogno di pioggia è così pressante da indurre a trasgredire una delle regole fondamentali del *kourbani*, la sua regolarità nel calendario, e a sacrificare fuori delle date previste. Così i contadini greci della Tracia settentrionale sgozzavano da dieci a quindici pecore per sant'Elia, fuori della sua festa, quando la siccità minacciava i campi.[20] Quanto alle malattie, tutti i santi beneficiari di *kourbania* sono qualificati per combatterle:[21] se santa Paraskevi è una delle poche donne onorate di *kourbania* e se, per il numero delle vittime, pubbliche e private, che ancora poco tempo fa riceveva in diverse regioni della Grecia, non ha niente da invidiare ai suoi rivali maschi, essa lo deve alla sua grande reputazione di «medico» celeste, capace di guarire tutte le malattie, e in particolare quelle degli occhi.[22]

[17] Su questo punto, si veda il nostro articolo, *Quelques problèmes de transhumance dans la Grèce ancienne*, Revue des Etudes grecques, vol. 87, 169 (1974). *Contra*, vedi G. Spyridakis, *Saint Georges dans la vie populaire*, Hellénisme contemporain, ser. 2, vol. 6, 140 sgg. (1952). La tradizione popolare del resto attribuisce molto spesso a un santo funzioni diverse, che l'agiografia non gli aveva mai riconosciuto, per la sola ragione che certe attività coincidono con la data della sua festa. È ancora il caso di san Giorgio, soprannominato seminatore o ubriacone, poiché nel giorno di un'altra festa in suo onore (3 novembre) in certe regioni si preparano le sementi e si assaggia il vino nuovo; vedi Megas, *Feste greche* cit., pp. 27 sg.; *Laogr*, vol. 11, 230 sgg. (1934-37).

[18] Contro l'opinione corrente dei folcloristi, che considerano il santo come la replica cristiana di Elio o di Zeus, si veda il nostro articolo *Sant'Elia in Grecia*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, vol. 39, 293-319 (1968).

[19] Il quale non ha però alcun rapporto con gli animali, come mostra la sua biografia.

[20] Vedi Megas, *Feste greche* cit., p. 223.

[21] Sulle malattie, i santi guaritori, la terapeutica popolare, vedi la bibliografia raccolta da D. Loukatos, *Introduzione al folclore greco*, in greco (Atene 1977) pp. 238-40.

[22] Sul suo culto, vedi per esempio D. Oikonomidis, *Santa Paraskevi presso i greci e i romani* (in greco), *ELA*, voll. 9-10 (1955-57), in particolare pp. 88 sgg.

È possibile stabilire una correlazione tra il santo destinatario e la vittima sacrificale, per il sesso, l'età, la specie cui appartiene? La documentazione, spesso confusa e imprecisa, non lo consente. Senza dubbio ci sono vittime più prestigiose di altre: un toro nel pieno delle sue forze costa caro e dà prestigio a chi l'ha pagato, sia esso un singolo[23] o l'intera comunità. Sostituirgli, per economia o per qualsiasi altra ragione, un'altra vittima, vorrebbe dire, così ci raccontano, correre il rischio di gravi calamità per il villaggio.[24] Ma in questo caso non si può parlare di un rapporto privilegiato tra il santo destinatario e il toro, rapporto che il resto della documentazione non conferma. Non c'è dunque nessun bisogno di invocare Dioniso, le Bufonie o i culti totemici:[25] questo rifiuto di sostituire una vittima a un'altra testimonia piuttosto la preoccupazione costante di offrire un animale di qualità e l'apprensione suscitata da ogni mutamento del rituale, ma anche la volontà di rispettare i termini di una specie di contratto: cosa promessa, cosa dovuta; e d'altra parte *tama*, parola che in molti casi indica la vittima, significa precisamente «cosa promessa».

I criteri che determinano la scelta della vittima variano, così sembra, da un posto all'altro. Se si tratta di un vitello, lo si sceglierà grasso, con la pelle lucida; se di una pecora, la si prenderà tutta bianca, o tutta nera,[26] e anch'essa piuttosto grassa. In certe regioni si preferiscono i maschi alle femmine; al di là di eventuali ragioni economiche, sembra che lo svilimento che colpisce la «razza femminile» si estenda, qui, al regno animale: si sacrificano i maschi, si dice a volte, «perché la femmina è una creatura del Diavolo»,[27] come la moglie, o la figlia, calamità per la famiglia, peso morto di cui ci si sbarazza maritandola, e pagando, come se ancora non bastasse, una dote. In altre località la scelta non dipende dal sesso, ma dalla specie: si preferiscono le pecore alle capre, maledette, secondo la tradizione popolare, perché avrebbero tradito Gesù, denunciandolo ai

[23] A volte si appende alla fronte della vittima un piccolo cartello con il nome del donatore: vedi Chatjiyannis, *op. cit.*, p. 11.

[24] Vedi Megas, *Sacrifice* cit., p. 155; vedi oltre, p. 242 nota 119.

[25] Come fa C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, trad. franc. (Atene 1949) pp. 50 sgg.

[26] Vedi Stamouli-Sarandi, *op. cit.*, p. 223; Romaios, *op. cit.*, p. 52: sacrificio a san Cristoforo. Ma queste indicazioni sparse non permettono di risolvere il problema del colore; sembra infatti che, in genere, il colore non abbia importanza: «il toro può essere di qualsiasi colore», dicevano i contadini del villaggio di Bana (Tracia nordorientale); vedi Megas, *Sacrifice* cit., p. 170. Quanto al colore nero, sarebbe vano cercare quegli «dèi ctoni», a cui si sacrificavano «una volta» (?) «agnelli neri» (Megas, *Feste greche* cit.); si potrebbe pensare forse all'analogia che talora la mentalità popolare stabilisce tra il mantello nero di una bestia sacrificale e il suo sangue, elemento profilattico potente (vedi sopra, p. 226).

[27] Vedi Loukopoulos e Petropoulos, *op. cit.*, p. 44. Ma la scelta del sesso può dipendere anche da ragioni molto banali: per il *kourbani* di santa Paraskevi, il 26 luglio, a Melissochori, si preferiscono, al contrario, le pecore perché, in questo primo periodo della monta (luglio-agosto), i maschi mandano cattivo odore.

giudei.[28] La preferenza per la pecora è meno evidente quando si tratta di bestie giovani: i pastori sacrificano agnelli e capretti a san Giorgio, ma la vittima privilegiata resta l'agnello, consacrato a volte in anticipo come agnello *hagiōrgitēs*, «che appartiene a san Giorgio».[29] È chiaro che il numero dei partecipanti al banchetto determina, se non la specie, almeno il numero delle vittime: il *kourbani* di Nostra Signora a Kimi in Eubea richiamava fino a cinquecento persone e c'era bisogno da dieci a quindici buoi ben pasciuti per dare da mangiare a tutti.[30]

La vittima sacrificale è fornita, qualche volta, da un generoso donatore, a mo' di *tama*, oppure viene acquistata con i fondi propri della Chiesa (cassa ecclesiastica).[31] Ma, più spesso, è la comunità che fornisce ufficialmente le vittime, o che organizza una colletta per mettere insieme il denaro necessario ad acquistarle, e tutto ciò che è richiesto dal pasto comune:[32] legno, legumi, cereali, sale, peperoncino macinato indispensabile per il condimento. In certi casi la colletta è annunciata solennemente dal sindaco e dalle autorità del paese, e non si rivolge solo agli abitanti del villaggio, ma a tutti quelli che vi sono nati, anche se si trovano lontano.[33] Ognuno, con il suo contributo, esprime l'intenzione di partecipare alla pratica sacrificale, e la colletta crea, prima ancora del sacrificio, legami che saranno poi rafforzati dal pasto comune. A volte la bestia viene comprata molti mesi prima, e nutrita fino al momento in cui sarà «buona per essere sgozzata».[34] Questi animali destinati al sacrificio godono di

[28] Vedi *Thr*, vol. 18, 249 nota 2 (1943). Su questa diffusa tradizione, che vuole spiegare nello stesso tempo, nelle sue varie versioni, le differenze psichiche e morali tra la pecora (creatura di Cristo) e la capra (creatura del Diavolo), vedi N. Politis, *Tradizioni*, in greco (Atene 1904, rist. 1965) vol. 1, N. 191, p. 107, e D. Loukopoulos, *Pastorali di Roumeli*, in greco (Atene 1930) pp. 217-19. Del resto le capre selvatiche sono le greggi del Diavolo: vedi I. Sanders, *Rainbow in the Rock: the People of Rural Greece* (Cambridge, Mass. 1962) p. 17. Sulle capre come animali diabolici domati da Cristo, come anche per le loro affinità con le donne, altre creature del Diavolo, vedi J. K. Campbell, *Family and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (Oxford 1964) pp. 26, 31, 347.

[29] Vedi Megas, *Feste greche* cit., pp. 182 sg. L'animale promesso ha spesso un preciso segno di riconoscimento (per esempio dei buchi alle orecchie): vedi Eos, voll. 76-85, 320 (1964).

[30] Vedi *Laogr*, vol. 3, 505 sg. (1911).

[31] Vedi *ELA*, voll. 13-14, 380 (1960-61). La Chiesa acquista a volte degli animali, se il numero dei *tamata* non è sufficiente: vedi S. Imellos, *ELA*, voll. 13-14, 405 (1960-61). Le vittime potevano provenire da vaste greggi che appartenevano un tempo alle Chiese o ai monasteri: vedi Romaios, *op. cit.*, p. 52.

[32] Vedi *Thr*, vol. 37, 295 (1963).

[33] Come per il *kourbani* di Nostra Signora, a Kimi in Eubea: vedi *Laogr*, vol. 3, 505 sg. (1911). La responsabilità della colletta è assunta spesso da una commissione di abitanti o da un comitato della Chiesa (vedi *Thr*, vol. 41, 303-05, 1967; *ELA*, vol. 17, 199, 1964) o ancora è affidata ai bambini del villaggio, il cui gioioso corteo, passando di porta in porta a chiedere ogni tipo di contributo, occupa il posto del pubblico araldo: vedi *Thr*, vol. 13, 338 (1940).

[34] Per il bue sacrificato a sant'Eliseo, vedi Mikrasiatika Chronika, vol. 6, 202 (1955). In altri casi è un contadino estratto a sorte che alleva la bestia a sue spese, assumendo così un incarico considerato benefico per lui e per la sua famiglia: vedi *Thr*, vol. 37, 40 (1963). Il toro o l'ariete che sarà sacrificato

un trattamento di favore: si pensa che i lupi non osino avvicinarli e li si lascia pascolare in libertà, anche sui campi coltivati.[35] Così nel villaggio di Mega Monastiri, nella Tracia nordorientale, la comunità comprava i vitelli più robusti e li nutriva in vista dei *kourbania* del villaggio: queste vittime sacrificali «in potenza» non erano mai usate per i lavori agricoli o domestici.[36] Il sacrificio acquista così una dimensione temporale più ampia: non si limita al giorno preciso dell'uccisione e del banchetto, ma impegna la comunità in un lungo periodo di preparazione e di attesa.

Nel giorno stabilito, la vittima è condotta al sacrificio senza trattamenti né cerimonie particolari: ci si limita, perlopiù, ad attaccare ceri accesi alle corna dell'animale, così come si usa accendere ceri al capezzale dei morti. In alcuni grandi *panigiria* però la cosa si svolge altrimenti: lavata, ornata di fiori, di bende o di perle multicolori, con le corna dorate o decorate di lamelle d'oro, la vittima costituisce un motivo di prestigio per la comunità o per il donatore. A volte, si dipinge di rosso la coda, i fianchi o la fronte di una pecora bianca: gesto significativo, poiché il rosso si troverà, dopo l'uccisione, sulle vesti dei partecipanti; ma questa volta si tratterà del sangue della vittima.[37] In certi casi, l'animale è scortato da una processione solenne: ornata, accompagnata dai fabbricieri o da cavalieri con i cavalli addobbati, la vittima è condotta per le strade e le stradine del villaggio, al suono gioioso dei tamburi, delle cornamuse o dei violini. A Santa Paraskevi (Lesbo) le donne gettano sul toro tessuti di seta, tovaglie, berretti ricamati, come per ornare il suo manto, e fare in modo che sia la stessa vittima a portare in chiesa questi doni preziosi.[38] Ma si tratta di casi eccezionali, in cui il riferimento al sacrificio antico non è ancora pertinente.

Prima dell'uccisione, il pope compie un certo numero di atti rituali, destinati a perfezionare la consacrazione della vittima: preghiere del sacrificio o del sale, incensamento, aspersione di acqua benedetta. Ma l'uccisione della vittima, e poi lo smembramento, la cottura e la distribuzione delle carni, sono affidate a personaggi del tutto intercambiabili: donatori

il 21 maggio, durante la famosa cerimonia degli Anastenari (vedi oltre, nota 39), viene acquistato il 18 gennaio (festa di sant'Atanasio): vedi K. Kakouri, *Dionysiaka: sul culto popolare attuale della gente della Tracia*, in greco (Atene 1963) p. 18.

[35] Vedi Kakouri, *op. cit.*, p. 19; K. Makistos, *Tradizioni cultuali a Santa Paraskevi a Lesbo*, in greco (Atene 1970) p. 65; *ArThTh*, vol. 16, 318 (1951); Chatjiyannis, *op. cit.*, p. 10.

[36] Vedi Megas, *Sacrifice* cit., 159.

[37] Vedi *Thr*, vol. 18, 223 (1943); *MesGram*, vol. 1, 157 nota 2 (1931).

[38] Su questi aspetti, vedi Makistos, *op. cit.*, pp. 65 sg.; D. Loukatos, *ArThTh*, vol. 12, 160 sg. (1945-46); *ibid.*, vol. 5, 140 (1938-39), vol. 18, 144 (1953); G. A. Megas, *Questioni di folclore greco*, in greco (Atene 1950) fasc. 3, pp. 63 sg. Che questi tessuti sfarzosi siano doni fatti alla Chiesa, lo mostra l'esempio di Melissochori, dove, nel giorno del sacrificio a santa Paraskevi (vedi sopra, nota 11), simili doni (stoffe ricamate a mano) sono venduti all'incanto a beneficio della Chiesa. Stratis Myrivilis ricorda la marcia solenne dell'animale nelle bellissime pagine del suo racconto *Vassilis Arvanitis*.

delle vittime, fabbricieri, abitanti del villaggio designati dalla Chiesa, o volontari.[39]

L'uccisione non presenta quell'aspetto solenne che caratterizza il sacrificio greco antico; capita, benché di rado, che venga quasi dissimulata, e comunque separata dalla messa, e che riguardi più la macelleria che il sacrificio. Certi gesti però, che non sono obbligatori, ricordano che l'operazione si effettua pur sempre in un quadro rituale: la testa della vittima viene girata verso levante, che è l'orientamento dell'altare nelle chiese, e segnata con il coltello; in certi villaggi, poi, si fa attenzione che il sangue coli in una fossa dove vengono sotterrate anche tutte le parti non commestibili (coda, orecchie, corna, bile ecc.), perché «non siano mangiate o disperse dai cani»: si tratta infatti di *kourbani*.[40] Il fatto è che la vittima, riservata a quanto pare ai soli uomini, non deve essere toccata da nessun animale, e in particolare dai cani, immagine dei cattivi, ai quali, come è detto nel Sermone della Montagna, non si deve lasciare «ciò che è santo».[41] Va sottolineato che queste usanze sono in netto contrasto con la pratica ordinaria della macelleria che lascia ai cani del villaggio tutto ciò che non viene mangiato dagli uomini. A volte precauzioni simili vengono usate per le ossa della vittima dopo il pasto: le si getta sui tetti, dove sono al sicuro dai cani, ma a disposizione degli uccelli, nobili creature di Dio.[42]

D'importanza centrale nel sacrificio neogreco, il sangue che sgorga dal collo della vittima ha dovunque un alto valore positivo per i fedeli; il suo spargimento non provoca alcuna repulsione, il suo contatto ha un effetto benefico su uomini e bestie. Ciascuno v'intinge il dito per accennare sulla fronte un segno di croce, o un'impronta di dito, «per essere in buona salute», «per fare il *kourbani* sani e salvi l'anno prossimo». Garante e dispensatore di salute, il sangue della vittima possiede anche una virtù fecondatrice: il segno della croce, tracciato sulla fronte degli stalloni e delle giumente con cotone intinto di sangue, promette infatti dei puledri per l'anno a venire.[43]

[39] Diverso è il caso del sacrificio offerto nel quadro degli Anastenari, questo insieme complesso di riti che continua a polarizzare l'interesse di etnologi, folcloristi, storici delle religioni, psicologi: i protagonisti del sacrificio sono naturalmente i membri della confraternita degli anastenaridi. Ricordiamo che il rito più importante degli Anastenari si svolge il 21 maggio, festa dei santi Costantino ed Elena: gli anastenaridi camminano a piedi nudi su carboni ardenti (vedi sopra, p. 240).

[40] Vedi Megas, *Sacrifice* cit., pp. 152-54.

[41] Vedi Matteo 7.6; Salmi 22(21).17.

[42] Vedi Megas, *Feste greche* cit., p. 154. Qui non è tanto in gioco la nozione di un «alto» e di un «basso», quanto la preoccupazione di sottrarre le ossa ai cani; infatti è anche possibile seppellire le ossa o bruciarle (*ibid.*, p. 171).

[43] *Kourbani* di san Charalambos a Lesbo: vedi Makistos, *op. cit.*, p. 69; P. Nikitas, *Menologio di Lesbo*, in greco (Mitilene 1953) p. 39. Costumi locali rivelano altri usi del sangue della vittima: per esempio, a fini divinatori (sacrificio privato), o a protezione della chiesa (con il sangue dell'ariete sacrificato a san Giorgio si verniciavano una volta i quattro angoli della chiesa): vedi Megas, *Feste greche* cit., p. 182.

Ma tutti questi atti rituali sembrano essere dei semplici momenti introduttivi rispetto a quello che è il vero nucleo della festa: la distribuzione del cibo e il pasto comune. Questa fase finale si svolge in genere in due tempi, nettamente separati dall'intervento del pope: la preparazione dei cibi e il banchetto vero e proprio. All'aria aperta, sotto gli alberi, nello spazio che circonda la chiesa, vengono messi a cuocere in grandi calderoni stagnati a nuovo, carni, spezie, e poi ancora cereali e legumi: riso, grano o semola, ceci, cipolle, aglio e pomodori.[44] Quando il pasto è importante e molti calderoni sono accesi,[45] ci vuole un personale numeroso, uomini e donne, per preparare il cibo sotto la sorveglianza dei fabbricieri. Se il sacrificio è stato compiuto la vigilia della festa, carne e cereali verranno cotti per tutta la notte in modo da formare una sorta di pastone omogeneo che sarà poi distribuito con il mestolo.[46]

Ma perché il pasto possa cominciare occorre che il pope benedica i cibi, ormai cucinati, e pronti per essere divisi: questa cerimonia, che non viene mai tralasciata, separa il momento conviviale da ciò che lo precede, e ne fa qualcosa di autonomo. Si dice che il sacerdote «legge il bollito», e questa frase concisa, che mette in evidenza la forma di cottura prevalente, dipinge la scena solenne in cui il pope legge la preghiera sopra le pentole.[47]

A questo punto il banchetto può cominciare. Riuniti attorno a una tavola comune o seduti a gruppi sull'erba, sotto gli alberi, abitanti del villaggio e stranieri mangiano questo cibo benedetto, distribuito in parti uguali: ciascuno a turno alza il bicchiere e formula auguri di salute, prosperità, felicità. Di solito il pope si unisce ai suoi parrocchiani per il banchetto; secondo certi documenti, gli vengono riservati pezzi speciali (coscia, spalla, zampa o testa) e qualche volta anche la pelle dell'animale, se non è stata offerta alla Chiesa o venduta all'incanto a beneficio della cassa ecclesiastica.[48] In certi villaggi, i pasti comuni riflettevano la rigida

[44] I visceri subiscono a volte un trattamento a parte: arrostiti allo spiedo o cotti con riso sono serviti come antipasto a tutti, o solo a quelli che hanno lavorato, come ricompensa «saporita»: vedi Megas, *Sacrifice* cit., p. 154; *ELA*, voll. 13-14, 406 (1960-61); Loukopoulos e Petropoulos, *op. cit.*, pp. 48, 131.

[45] È citato anche il numero di centouno calderoni, per far bollire i buoi sacrificati a Nostra Signora, a Kimi in Eubea: vedi *Laogr*, vol. 3, 506 (1911).

[46] Vedi *ELA*, vol. 17, 199 (1964) (Samo); *Thr*, vol. 41, 304 (1967) (Kornopholia).

[47] Vedi D. Loukatos, *ArThTh*, vol. 12, 161 (1945-46). Il pope può anche benedire una piccola quantità di cibo e poi mescolarla con il resto: vedi *ELA*, voll. 13-14, 406 (1960-61). A volte, egli getta nei calderoni acqua benedetta: vedi *ELA*, vol. 17, 199 (1964).

[48] Vedi Megas, *Feste greche* cit., p. 197; *Thr*, vol. 18, 224 (1943); *EKEL*, voll. 18-19, 328 (1965-66); *Thr*, vol. 8, 390 (1937) e vol. 37, 295 (1963). A Farassa, si mettevano da parte per il pope la testa, le zampe e una coscia della vittima, il tutto avvolto nella pelle: vedi Loukopoulos e Petropoulos, *op. cit.*, p. 131. Porzioni speciali sono riservate anche al commissario di polizia, al sindaco del villaggio e ad altri magistrati: vedi *Laogr*, vol. 15, 158 (1953).

struttura patriarcale ancora dominante, con tutte le sue distinzioni di età e di sesso. Così ad Aïvlassis (Tracia nordorientale), secondo una testimonianza del 1909, le donne erano escluse non solo dal pasto, ma da tutta la cerimonia sacrificale, fatto rarissimo ma significativo. A Mega Monastiri, nella stessa regione, i pasti comuni del villaggio si presentavano come grandi riunioni di famiglie, in cui ognuna conservava, nell'area intorno alla chiesa, la propria tavola di pietra, riservando sempre il posto d'onore, quello verso oriente, al più vecchio, che presiedeva il banchetto. In altri villaggi, i partecipanti alzavano i bicchieri secondo un ordine preciso, regolato da una rigida gerarchia sociale e di età.[49] Se non c'è pasto in comune – fatto, peraltro, piuttosto eccezionale – ciascuno si porta a casa la sua porzione di cibo, dopo averlo però assaggiato nella chiesa: nel ristretto ambito della famiglia, si organizza così una specie di pasto comune «in miniatura».[50] O ancora, benché più di rado, la carne viene divisa, ancora cruda, in tante parti quante sono le famiglie del villaggio, ed è allora la padrona di casa che prepara questo piatto eccezionale, per suggellare vicino al focolare la conclusione del sacrificio.[51] Ma ci sono anche altre possibilità: così, quando il pasto comune ha luogo, ma senza riunire tutto il villaggio, la carne che sarà mangiata sul posto viene fatta cuocere, mentre il resto viene distribuito crudo tenendo conto delle parti assegnate ad ogni famiglia in modo che eventuali ingiustizie siano compensate l'anno dopo.[52] Queste ultime varianti, in cui la distribuzione delle parti è più o meno separata, e fino a un certo punto autonoma, dal pasto comune, dimostrano con chiarezza la peculiare importanza della spartizione, a volte annunciata in modo solenne dal suono delle campane a distesa.[53]

Il *kourbani* è prima di tutto una festa, e nell'insieme della cerimonia l'aspetto della festa è quello che si è conservato meglio, anche là dove l'atto sacrificale è passato in secondo piano. È significativo il fatto che in certi villaggi la festa vera e propria incomincia solo dopo l'uccisione rapida delle vittime, o anche dopo la cottura delle carni. Solo allora la messa può avere inizio, e ognuno lascia la casa, al suono delle campane, per avviarsi al pasto comune.[54] Il *kourbani* è veramente la festa del villaggio, festa chiassosa e gioiosa, dove tutti si riuniscono, non solo per mangiare e bere insieme, ma anche per ridere, cantare, danzare al suono di arie

[49] Vedi Megas, *Sacrifice* cit., pp. 152, 159 sg.; Id., *Questioni* cit., p. 29. Nel caso estremo, anche se raro, in cui il gruppo dei convitati sia formato unicamente dai capifamiglia, è difficile parlare di pasto comune: per il sacrificio a sant'Atanasio a Didymoteichon, vedi *Thr*, vol. 13, 338 (1940).

[50] Vedi *ELA*, voll. 13-14, 406 (1960-61).

[51] Prima della distribuzione, il pope benedice i pezzi crudi, come fa normalmente per il cibo cotto: vedi *ArThTh*, vol. 18, 281 (1953).

[52] Vedi *ELA*, voll. 13-14, 406 (1960-61); Megas, *Sacrifice* cit., p. 154.

[53] Vedi *ArThTh*, vol. 18, 281 (1953).

[54] Vedi *ELA*, voll. 13-14, 405 sg. (1960-61).

popolari;[55] a volte anche per sparare in aria o rivaleggiare in gare di vario tipo (corse di cavalli come a Lesbo, gare di lotta, prove di bravura, ma anche manifestazioni, almeno una volta, di rivalità etnica,[56] il cui premio era un agnello bagnato e adorno come la vittima e chiamato anch'esso *kourbani*):[57] in breve, per uscire dal quadro monotono e regolato della vita quotidiana, per qualche ora, o anche per qualche giorno.

Per gli etnografi e i folcloristi greci, i complessi problemi sollevati dall'interpretazione del *kourbani*, e in particolare del suo rapporto con la religione ortodossa, sono in qualche modo risolti in partenza: il sacrificio neogreco è una sopravvivenza del sacrificio antico. Tale risposta deriva dalla concezione, molto diffusa nel diciannovesimo secolo, secondo la quale tutti gli aspetti che, all'interno di un sistema religioso o sociale, in particolare nell'Europa civile, sono aberranti, eterogenei, «selvaggi», si spiegano come residui di un'epoca anteriore, resti conservati, per così dire allo stato fossile, in uno stadio più evoluto, ma ancora discernibili non appena li si confronti con i dati offerti da altri popoli (extraeuropei) rimasti a uno stadio evolutivo più arcaico.[58] I folcloristi greci non hanno però alcun bisogno di ricorrere a modelli «esotici»: l'antichità greca fornisce un'inesauribile riserva di usi e costumi, pronti a trasformarsi in «sopravvivenze», e a spiegare così certe manifestazioni ambigue, che mal si adattano alla pratica normativa del cristianesimo. Tutto viene dalla Grecia antica e si perpetua grazie alla trasformazione miracolosa degli dèi dell'Olimpo in santi cristiani: san Giorgio si è sostituito a Dioniso, san Mama ad Attis, sant'Elia a Zeus, san Michele ad Apollo e così via, in una serie di «coppie» che ogni autore può costruire a seconda delle sue preferenze personali.[59] Nello stesso modo in cui venera, senza saperlo, dèi greci sotto nomi cristiani, la «semplice gente del popolo» continua «per la forza dell'abitudine» a compiere gesti di cui ha dimenticato il senso «vero», quello cioè che essi avevano nell'antichità, sostituendolo con uno

[55] La musica, elemento costitutivo del sacrificio neogreco, accompagna anche, a volte, il momento in cui la vittima viene scuoiata (vedi Megas, *Sacrifice* cit., p. 154), la preparazione del cibo o la cottura della carne nei calderoni (Melissochori).

[56] In certi villaggi della Tracia, i turchi banchettavano spesso con i greci e prendevano parte ai giochi: vedi *Thr*, vol. 18, 240 (1943); *MesGram*, vol. 1, 154 (1931); vedi anche sopra, nota 5.

[57] Vedi *Thr*, vol. 18, 239 (1941); *MesGram*, vol. 1, 153 (1931); *ELA*, voll. 9-10, 408 (1955-57).

[58] Vedi M. Godelier, *Antropologia e marxismo* (1973), trad. it. (Roma 1977) p. 58.

[59] Vedi Spyridakis, *op. cit.*, p. 145; Maraba-Chatjinikolaou, *op. cit.*, p. 30; Paraskevaïdis, *op. cit.*, pp. 17, 29 sgg. ; Megas, *Sacrifice* cit., pp. 169 sg. ecc. Per essere obiettivi, va precisato che l'idea delle «sopravvivenze» non è appannaggio di alcuni folcloristi greci. Molti autori non greci, che scrivono sulla Grecia di ieri e di oggi, ne fanno un grande uso. Due titoli rivelatori a mo' di esempio: G. C. Lawson, *Moderne Greek Folklore and Ancient Greek Religion: a Study of Survivals* (1910, rist. New York 1964); W. W. Hyde, *Greek Religion and Its Survivals* (1923, rist. New York 1963). Nella stessa direzione sulla «continuità ininterrotta» vedi, in una prospettiva sociologica, Sanders, *op. cit.*, pp. 258 sgg.

nuovo.[60] Il folclorista, insomma, non tratta mai il *kourbani* come un insieme unitario, mettendolo a confronto con quell'altro insieme coerente che è il sacrificio greco antico, ma procede per particolari isolati, individuando singole affinità formali, per arrivare poi alla tesi della filiazione, o persino dell'identità di senso tra le due pratiche.[61]

Il modello esplicativo dei folcloristi richiama tutta una corrente ideologica, alimentata dalle diverse teorie sulla «continuità ininterrotta», sulla «purezza», sull'«eternità» della razza greca,[62] e offre, su queste basi, un'interpretazione precostituita: il rituale sacrificale interessa solo in quanto veicolo di «residui» antichi.[63] Ma questa spiegazione, comoda e sicura come un passe-partout, elude, in realtà, problemi di fondo che sorgono inevitabilmente non appena si prendono le distanze dall'idea preconcetta delle «sopravvivenze»: perché, e in che modo, a differenza della Chiesa cattolica che ha bandito qualunque traccia di contaminazione dell'eucarestia, il solo «vero» sacrificio cristiano, l'Ortodossia greca ha adottato nei confronti del *kourbani* un atteggiamento più morbido, attuando un compromesso tra la completa integrazione e il totale rifiuto? Come spiegare l'aspetto omogeneo e coerente che questo complesso rituale riveste per la comunità del villaggio in quanto tale, e per ciascuno dei suoi membri? Qual è il senso che questa pratica assume all'interno della vita sociale e religiosa del villaggio neogreco, e in che modo può costituirne ancora uno degli assi portanti, soprattutto là dove le strutture comunitarie tradizionali hanno «tenuto»?

[60] Vedi M. Meraklis, *La cultura popolare greca contemporanea*, in greco (Atene 1973) pp. 37, 51 sg., in cui l'autore, per attenuare, in qualche modo, il carattere assoluto della teoria delle sopravvivenze, non dimentica la nota formula della «cristianizzazione» dei costumi. Perché allora, a forza di sopravvivenze, non spiegare il sacrificio greco antico risalendo fino ai sumeri? Così procede G. Korres, *Survivances des sacrifices des taureaux*, Athena, voll. 73-74, 879-913 (1973).

[61] Così, se la vittima ha un numero dispari di anni, si chiama in causa la teoria pitagorica dei numeri (vedi *ArThTh*, vol. 18, 144, 1953; Kakouri, *op. cit.*, p. 18); la distribuzione di carne cruda rinvia all'omofagia dionisiaca (vedi sopra, pp. 240 sg.); il colore nero della vittima richiama Dioniso Melanegide (vedi Kakouri, *op. cit.*, pp. 161 sg.); la buca, lungi dall'essere presente ovunque, testimonia il carattere «ctonio» del sacrificio neogreco (vedi S. Kyriakidis, *Laogr*, vol. 6, 213, 1917). Per quanto ci risulta, il solo tentativo serio d'interpretare i sacrifici cruenti prendendo in considerazione l'ambito cristiano, è il libro dell'archeologo e bizantinista D. Pallas, *La* Thalassa *delle Chiese: contributo alla storia dell'altare cristiano e alla morfologia della messa*, in greco (Atene 1952), soprattutto pp. 102 sgg.; vedi il contributo dello stesso in «Epetíris Etairias Byzantinōs Spoudōn», vol. 20, 268 sgg. (1950). Benché non si possa seguirlo in alcune delle sue interpretazioni, lo studio di Pallas è molto stimolante, soprattutto nell'ambito dell'archeologia paleocristiana e bizantina, dove la competenza del grecista è in genere piuttosto incerta.

[62] A volte basta trovare un'iscrizione antica sul posto perché la «continuità» si ritenga assicurata (vedi Megas, *Sacrifice* cit., pp. 161 sgg.). Questa corrente ha spesso fornito un appoggio ad atteggiamenti conservatori e reazionari su vari piani della vita neogreca.

[63] Kyriakidou-Nestoros (*op. cit.*, p. 96) nota giustamente che, per un folclorista, «il colmo del successo consisteva (e consiste ancora in una certa misura) nel poter provare che un certo costume o una certa credenza contemporanei hanno le loro radici nell'antichità classica».

La Chiesa ortodossa si trova spesso coinvolta, direttamente o indirettamente, nel processo sacrificale. Malgrado le critiche e l'ostilità[64] di certi rigoristi dell'alto clero, può accadere che lo stesso vescovo onori la festa con la sua presenza,[65] e il fatto era meno raro nei tempi in cui il *kourbani* era ancora al centro della vita sociale e religiosa di certi villaggi. Il basso clero è spesso più favorevole alla festa sacrificale, e il pope vi svolge un ruolo di primo piano: se non è lui in persona a compiere il sacrificio (benché certi documenti contengano allusioni in questo senso),[66] partecipa comunque in modo attivo allo svolgersi degli atti sacrificali, è lui che fa la colletta per il pasto comune,[67] e che conduce la danza al momento dei festeggiamenti. Ora, la presenza del pope non è estranea alla convinzione, radicata in tutti i kourbanisti, che sacrificare un animale in onore di un santo sia opera da buoni cristiani, e che al contrario l'astenersene provocherebbe la collera del cielo e avrebbe conseguenze catastrofiche per l'intera comunità.[68] La tradizione riferisce che san Charalambos sognò di percuotere un uomo, il quale pretendeva che i *kourbania* fossero «pratiche pagane».[69] E furono proprio alcuni popi, verso la fine del Settecento, ad accusare il monaco Nicodemo, rigorista intransigente, che cercava invano di far cessare i *kourbania*, «usanza barbara», «vestigia dell'antico errore pagano».[70]

I sicuri vantaggi economici che la Chiesa, i monasteri, i sacerdoti ne traevano – pelli vendute a vantaggio della cassa ecclesiastica, *tamata* offerti ai santi, che in parte fornivano il cibo per i pellegrini, ma che perlopiù andavano a ingrossare le greggi dei monasteri, parti speciali della vittima riservate ai popi –[71] tutto ciò non basta a spiegare la tolleranza

[64] Vedi la proibizione del *kourbani* a Melissochori da parte del metropolita di Salonicco (vedi *Laogr*, vol. 15, 159, 1953; ma vedi anche sopra, nota 11); il divieto posto ai popi da un altro metropolita di partecipare ai sacrifici cruenti (vedi *Thr*, vol. 13, 339, 1940). Come osserva N. Svoronos (cit. oltre, nota 72), «sul piano sociale, se l'alto clero s'identifica con le classi dirigenti della società, il basso clero, che non ha mai formato, dal punto di vista istituzionale, un "ordine" sociale a parte, si è sempre identificato con il popolo». Sul pope del villaggio, vedi Sanders, *op. cit.*, pp. 261 sgg.

[65] Vedi Megas, *Sacrifice* cit., p. 171. A Lesbo, il vescovo benediva lui stesso le vittime, o distribuiva il premio ai vincitori delle competizioni che concludevano la cerimonia sacrificale: vedi *Laogr*, vol. 15, 160 (1953); Megas, *Questioni* cit., p. 64.

[66] Si cita il caso di un sacrificio pubblico, in cui il pope sgozzava la vittima, la scuoiava e la faceva a pezzi: vedi *ArThTh*, vol. 15, 282 (1948-49). A Mandamados di Lesbo, la pecora del *kourbani* privato viene uccisa dal pope: vedi *Laogr*, vol. 15, 160 (1953). Lo stesso gesto è attribuito al pope in una versione del mito del cervo: vedi *EKEL*, voll. 18-19, 327 sg. (1965-66).

[67] Vedi *Laogr*, vol. 3, 506 (1911).

[68] Vedi *ArThTh*, vol. 18, 145 (1953).

[69] Vedi Chatjiyannis, *op. cit.*, pp. 8 sg.

[70] Nota dello stesso Nicodemo nella sua edizione commentata (Lipsia, 1ª ed. 1800) dei Canoni apostolici e conciliari (*Pēdalion*): vedi p. 211, canone N. 99 del 6° Concilio ecumenico. La nota non compare nell'ottava edizione del libro (Atene 1976).

[71] Per le pelli, si organizzava spesso una vendita all'incanto: vedi *ArThTh*, vol. 8, 145 (1941-42). Quando la Chiesa non possedeva greggi, i fabbricieri vendevano anche i *tamata* non sacrificati: vedi

dell'Ortodossia per questa pratica in apparenza aberrante. Si può affermare che la religione ortodossa è una religione «più popolare di altre confessioni cristiane a tendenza più teorica».[72] Ma si può porre il problema in termini più precisi, esaminando i rapporti che il *kourbani* potrebbe avere con il sacrificio ebraico, il sacrificio dell'Antico Testamento.[73]

Senza dubbio le varie confessioni cristiane si pongono sotto il segno della Nuova Alleanza. Ma va sottolineato che il Nuovo Testamento non contiene una condanna assoluta del sacrificio cruento: «Non vediamo mai Gesù dichiarare privo di senso il sacrificio giudaico (...) Semplicemente, esso appartiene, per lui, all'ordine dell'Antica Alleanza».[74] Ciò che Gesù condanna, negli scribi e nei farisei, è la loro convinzione di essere in pace con Dio per aver fatto scorrere il sangue delle vittime, senza preoccuparsi «della giustizia, della misericordia e della fede» (Matteo 23.19-23); condanna che si trova già esplicita nel primo libro di Samuele (15.22: «vale di più obbedire che sacrificare, prestare l'orecchio che far bruciare il grasso degli arieti») e nei profeti.[75] San Paolo, d'altra parte, non condanna in modo radicale il sacrificio ebraico in quanto pratica di culto, anche se sottolinea l'inefficacia e il carattere temporaneo dei sacrifici dell'Antica Alleanza, di fronte al solo sacrificio «vero» ed efficace, quello di Cristo, «vittima senza macchia» (Lettera agli ebrei 9.11 sgg.). È del resto significativo che l'apostolo, rivolgendosi agli ateniesi, denunci, da buon giudeo, non la pratica sacrificale, ma il culto degli idoli (Atti degli Apostoli 17.16 sgg.); e ciò che egli condanna nel sacrificio pagano, non è l'atto sacrificale in sé, ma il suo destinatario: i pagani infatti «sacrificano ai demoni anziché a Dio», e di conseguenza i cristiani che mangiano carni immolate agli idoli partecipano a un tempo «alla tavola del Signore e alla tavola dei demoni», suscitando la gelosia del Signore.[76]

Per esaminare i rapporti del *kourbani* con il sacrificio veterotestamentario, interrogheremo due tipi di documenti: certi testi canonici della

Archeion Pontou, vol. 21, 115 (1956); *ELA*, voll. 13-14, 406 (1960-61) e voll. 15-16, 257 (1962-63). Per le greggi dei monasteri e il sacrificio vedi Megas, *Sacrifice* cit., p. 159; *Thr*, vol. 41, 91 sg. (1967). Vedi anche P. Koukoules, *Eustazio di Salonicco nella tradizione popolare*, in greco (Atene 1950) vol. 2, p. 4.

[72] Come ha fatto notare N. Svoronos in un dibattito organizzato all'E.H.E.S.S. (giugno 1978) su «Religioni e identità culturali in Europa centrale e orientale: il caso dell'Ortodossia».

[73] Va ricordato che durante tutta l'occupazione turca, dal 1453 al 1821, ossia per quasi quattrocento anni, i testi sacri, come anche alcuni libri liturgici, sono stati molto diffusi e molto letti tra le popolazioni cristiane delle attuali regioni greche e hanno rappresentato per numerose generazioni l'unico libro di lettura.

[74] M. Carrez, *Vocabulaire biblique*, a cura di J.-J. von Allmen (Losanna, 2ª ed. 1956) *s.v.* «Sacrifices», p. 269.

[75] I profeti non condannano i sacrifici cruenti, ma la convinzione che «i sacrifici agiscano da soli, senza atti conformi»: vedi H. Ringgren, *La religion d'Israël*, trad. franc. (Parigi 1966) pp. 190 sg.

[76] Prima lettera ai corinti 10.14 sgg. Simili concezioni si trovano anche nella pura tradizione ebraica del rifiuto del culto degli idoli.

Chiesa e, insieme, le preghiere che accompagnano, ancora oggi, l'uccisione delle vittime. Anche quando condannano certe pratiche cultuali, proibendo ai laici o ai ministri del culto di portare animali in chiesa, o di farvi cuocere carni, o di distribuirvi ai sacerdoti le spalle, i petti, le pelli di buoi e di pecore, molti canoni apostolici e conciliari considerano queste pratiche come giudaiche piuttosto che greche. Lo testimonia in particolare il vocabolario usato, derivato dai Settanta. Inoltre, certi commenti di storici e di canonisti spiegano come gli apostoli abbiano vietato i sacrifici cruenti dell'*antica Legge* (mosaica), come anche altre usanze considerate insieme greche *e giudaiche.*[77] Allo stesso modo, il canone 99 del quarto Concilio ecumenico (691), che va citato anche se è rivolto in particolare ai cristiani d'Armenia, proibisce ai fedeli di far cuocere carni nel santuario e di darne certe parti ai sacerdoti, secondo l'*uso giudaico*; ma questo testo offre anche l'occasione ai commentatori di ricordare la fondazione del sacrificio cruento presso gli israeliti, oltre a certe pratiche richieste da quest'atto di culto, come l'abitudine giudaica di lasciare ai sacerdoti «parti della bestia sacrificata». Tali pratiche sono proibite ai cristiani, poiché «il sacrificio di animali è stato abolito»; e tuttavia lo stesso canone, in uno spirito meno severo rispetto ai commenti posteriori, autorizza i fedeli a portare ai sacerdoti parti di carne, purché ciò avvenga «fuori della chiesa».[78]

Senza dubbio, il sacrificio contribuiva ad assicurare la sussistenza del basso clero, soprattutto rurale, che dipendeva in gran parte, come mostra la tradizione ecclesiastica, dai doni in natura portati dai fedeli.[79] Un documento del dodicesimo secolo – una serie di risposte canoniche fornite da Nikitas, arcivescovo di Salonicco, a domande poste da diversi arcipreti – interessa per vari motivi. In primo luogo, esso indica che i sacrifici cruenti in uso nella Macedonia del dodicesimo secolo e che i pasti comuni (non sacrificali) tra laici e sacerdoti erano diffusi e permessi. Quindi, esso propone una soluzione di compromesso tra la realtà economica, sociale, religiosa, e le esigenze teoriche: il sacrificio cruento è condannato, ma è un atto pio offrire ai sacerdoti animali, vivi o uccisi, a condizione che non vengano portati nella chiesa. I fedeli dovranno contribuire a seconda dei loro mezzi: se non possono offrire un bue intero, o una parte dell'animale (per esempio il petto), o anche solo la pelle, offriranno un piccione o un

[77] Vedi canone apostolico N. 3, con le spiegazioni di Zonara, Balsamone e Aristeno: *Syntagma...* (Raccolta di canoni sacri), ed. Rallis-Potlis (Atene 1852-59, rist. 1952) vol. 2, p. 4.

[78] *Ibid.*, p. 543.

[79] Vedi A. H. M. Jones, *Il tramonto del mondo antico* (1966), trad. it. (Bari 1972) pp. 395 sgg. Secondo una testimonianza del dodicesimo secolo, certi contadini offrivano ai popi carni e altri cibi in cambio della comunione: vedi P. Koukoules, *Vita e civiltà dei bizantini*, in greco, vol. 6 (Atene 1955) p. 160.

uccello da cortile. Inoltre, è permesso ai popi di benedire pecore e buoi. Infine, vi si trova un riferimento esplicito all'Antico Testamento: il sacrificio è condannato in quanto usanza giudaica e greca, e l'arcivescovo dichiara alla fine che «la legge mosaica non viene del tutto abolita, ma trasformata in qualcosa di migliore e di più elevato».[80]

Interpretando il *kourbani* come vestigio del sacrificio antico, i folcloristi incontrano l'ostacolo delle preghiere, incontestabilmente cristiane, che lo accompagnano. La loro soluzione consiste troppo spesso nel trascurare queste preghiere come «elementi estranei», aggiunte posteriori:[81] ma ciò significa separare arbitrariamente il gesto dalla parola.

Ora, le formule votive pronunciate dal sacerdote ortodosso sulla vittima s'iscrivono in una tradizione antichissima. Le preghiere per il sacrificio di animali raccolte negli eucologi, e conosciute attraverso manoscritti che vanno dall'VIII al XVI secolo circa, sono testi estremamente significativi, sia per lo studio diacronico del sacrificio cruento nella Chiesa orientale, studio che supera i limiti di questo lavoro, sia per l'incontestabile rapporto che esse stabiliscono con il sacrificio ebraico. I loro titoli rivelatori[82] e il loro contenuto attestano che il sacrificio cruento non è un corpo del tutto estraneo alla lunga pratica religiosa cristiana.[83] Senza poter soppesare in questa sede tutti i termini e analizzare tutte le sfumature, si può notare che, in formule tra loro analoghe, si prega Dio di benedire e di accettare la vittima che sta per essere sacrificata, in memoria di un certo santo, allo stesso modo in cui ha accettato i doni di Abele,[84] l'ariete del patriarca Abramo «al posto del diletto Isacco», i sacrifici pacifici di Samuele, gli omaggi di Zaccaria o gli olocausti di sant'Elia.

Oltre a questi continui riferimenti all'Antico Testamento, ci sono a volte intere frasi, leggermente modificate, che derivano dai Settanta: come quella preghiera sacrificale che, copiando Geremia, parla dell'ab-

[80] *Syntagma* cit., vol. 5, pp. 387 sg.

[81] Vedi Kakouri, *op. cit.*, p. 21.

[82] Per esempio: «Preghiera per un sacrificio» o «per un sacrificio di animali», «Preghiera per una vittima in memoria di un santo», «Preghiera per delle vittime» o «per una vittima», «Preghiera per quelli che offrono un sacrificio», «Preghiera per il sacrificio di un bue» ecc.; vedi A. Dmitrievskij, *Euchologia* (Kiev 1901) vol. 2, pp. 451 e 1014, 113, 6, e 46. Il titolo di una preghiera può essere formulato in modo diverso secondo i manoscritti; per esempio: «Preghiera per il sacrificio di buoi», o «di buoi e di arieti», o «di buoi e di altri quadrupedi»; vedi F. Conybeare, *Les sacrifices d'animaux dans les anciennes Eglises chrétiennes*, Revue de l'Histoire des Religions, vol. 44, 109 sg. (1901).

[83] Pallas (*op. cit.*, p. 111) nota che il numero e la relativa varietà di queste preghiere riflettono differenti tradizioni locali; ciò confermerebbe che l'uso sacrificale è molto esteso.

[84] Vedi Genesi 4.4: «Abele, da parte sua, offrì alcuni primogeniti del suo gregge e il loro grasso»; Lettera agli ebrei 11.4: «Abele offrì a Dio un sacrificio superiore a quello di Caino (...) Dio stesso rendendo omaggio ai suoi *doni...*».

bondanza dei raccolti e delle greggi, accordata dal Signore al suo popolo e ai suoi sacerdoti.[85]

Un altro esplicito riferimento biblico è costituito dalla «formula votiva per il sale», che il pope di oggi pronuncia a volte benedicendo la vittima. Questa formula si riferisce alla purificazione delle acque di Gerico da parte di Eliseo, che vi gettò del sale.[86] Piuttosto che spiegare la presenza di questa preghiera facendo appello al sacrificio antico, ai culti popolari del Medioevo o all'offerta eucaristica,[87] bisognerebbe richiamare l'importanza del sale nella pratica cultuale ebraica, nonché i molteplici legami del sale con gli animali domestici nella realtà quotidiana e sul piano delle credenze.[88] Infine, quando il pope «legge il bollito», usa una preghiera del rituale pasquale, la «Preghiera per benedire il cibo carneo della domenica santa di Pasqua». Non è un caso che questa preghiera venga pronunciata in questo momento preciso, prima della distribuzione del cibo per il pasto comune: qui non si chiede a Dio, come nelle formule precedenti, di accettare il sacrificio, ma di santificare le carni, allo stesso modo in cui ha santificato il vitello grasso fatto immolare dal padre per il figlio perduto e ritrovato, affinché i fedeli possano, anche loro, «godere delle cose santificate da te e benedette per il nutrimento di tutti noi».[89]

L'errore di voler interpretare il *kourbani* trascurando in modo sistematico il contesto cristiano, diventa più evidente quando si tratta di quello che potremmo chiamare il «mito di fondazione del sacrificio neogreco». Secondo diverse tradizioni locali, ogni anno, in occasione di una certa festa, Dio o il santo (santa) a cui la festa era dedicata, mandava nella chiesa un cervo, perché vi venisse ucciso e dato in pasto ai partecipanti. Ma un giorno l'animale si fece aspettare più del solito, e quando arrivò, di corsa e trafelato, fu sgozzato in gran fretta dai fedeli (dal pope o dai fabbricieri, secondo le versioni), senza lasciargli il tempo di prendere fiato. Da quel giorno, Dio (o il santo), irritato da questo comportamento brutale, non mandò più cervi per il sacrificio, e d'allora i fedeli sacrificano un toro,

[85] Vedi Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 46: «Preghiera per una vittima»; vedi anche Geremia 31(38).12-14.

[86] Vedi Megas, *Sacrifice* cit., pp. 152, 164. L'episodio si trova nel secondo libro dei Re (2.19-22). Si vedano le due versioni della preghiera in *Euchologion to Mega*, a cura di N. Papadopoulos (Atene 1927) p. 375 a, e in Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 113.

[87] Vedi Pallas, *op. cit.*, p. 111.

[88] Vedi Levitico 2.13 ; Numeri 18.19; Ezechiele 43.24. Sulla virtù terapeutica dell'acqua salata, vedi sopra, p. 243. In generale vedi E. Jones, *Il significato simbolico del sale nel folclore e nelle credenze superstiziose* (1912), in *Saggi di psicoanalisi applicata*, trad. it. (Rimini e Firenze 1972) vol. 2, cap. 2; Koukoules, *Eustazio* cit., vol. 1, pp. 285 sgg.

[89] *Euchologion to Mega* cit., p. 382 ab. Vedi Luca 15.23 sgg.

una vacca o delle pecore.[90] Anche in questo caso, per tentare di spiegare le diverse fasi del mito, si fa ricorso a tutte le tradizioni antiche, non escluse quelle orientali. Con l'aiuto di Mannhardt, il cervo diventa il demone della vegetazione, garante di fecondità, in rapporto con la «dea universale» – Artemide, Signora degli animali, Ma o Anāhitā, onorata da «sacrifici di cervidi» che le venivano offerti dai cacciatori – ma anche in rapporto con Atteone, Ifigenia, Zeus Pluvio o Aristeo.[91] Ciò significa disconoscere totalmente il ricco significato del cervo nel simbolismo cristiano:[92] nemico implacabile del Diavolo, messaggero dei santi, immagine del catecumeno, dell'anima assetata, degli apostoli o di Cristo stesso, il cervo ha il compito di «rallegrare l'anima» dei fedeli riuniti, in un pasto comune, «a gloria» di Dio o dei santi.

Due tradizioni locali, ricalcate sulla leggenda del cervo, permettono di precisarne il senso. A Cipro, ogni anno, san Mama, allattato, come si racconta, dal latte delle cerve,[93] prendeva dal suo gregge delle capre selvatiche e le mandava agli uomini «perché i poveri mangiassero durante il *panigiri*».[94] Una leggenda tracia mette in rapporto questa generosità soprannaturale con il modello biblico del sacrificio di Isacco: ogni anno, alla festa di san Tommaso, si trovava, imprigionato tra i cespugli, un ariete, che «Dio mandava come *kourbani*, così come l'aveva mandato al sacrificio fatto da Abramo»; recitate le preghiere e ucciso l'animale, le carni venivano distribuite ai poveri, e questa pratica è continuata fino al giorno in cui, uccidendo l'ariete senza lasciargli il tempo di riprender fiato e provocando così la collera divina con le conseguenze che sappiamo, gli uomini hanno cominciato a sacrificare pecore per il pasto dei poveri.[95]

[90] Vedi S. Kyriakidis, *Sacrificio di cervi nella tradizione neoellenica e nei sinassari* (in greco), *Laogr*, vol. 6, 189-215 (1917); *ELA*, voll. 9-10, 90 sg. (1955-57); *EKEL*, voll. 18-19, 327 sg. (1965-66); *ArThTh*, vol. 7, 168 (1940-41); *Thr*, vol. 42, 120 (1968).

[91] Vedi Kyriakidis, *op. cit.* Nello stesso senso, vedi F. Cumont, *L'archevêché de Pédachtoé et le sacrifice du faon*, Byzantion, vol. 6, 521-33 (1931).

[92] Vedi L. Charbonneau-Lassay, *Le bestiaire du Christ* (Bruges 1940) pp. 241-60; H.-C. Puech, *Le cerf et le serpent: note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au baptistère de l'Henchir Messaouda* (1949), in *Sur le manichéisme et autres essais* (Parigi 1979). Per il cervo come messaggero vedi G. Spyridakis, Epetiris Etairis Byzantinōn Spoudōn, vol. 28, 566 sg. (1958).

[93] Perseguitato dagli «idolatri», san Mama sarebbe stato salvato dall'Angelo e condotto sulle montagne, dove avrebbe vissuto allattato dalle cerve che venivano a lui con sollecitudine per farsi mungere; con il loro latte, il santo preparava anche del formaggio, che distribuiva ai poveri: vedi *Megas Synaxaristis*, a cura di Loukakis (settembre 1894) pp. 36 sg.

[94] Vedi Chatjinikolaou, *op. cit.*, pp. 81 sg. Il santo non inviò più nulla dopo che fu trasgredito il suo ordine di risparmiare sempre una delle sue capre. Un altro personaggio legato ai cervi, il martire Atenogene, che aveva allevato una cerva nel suo monastero, pregò Dio di custodire sempre sana e salva la discendenza di quest'animale, affinché ogni anno una cerva portasse alla chiesa un cerbiatto *che fosse consumato* dai fedeli in sua memoria: vedi *Megas Synaxaristis* cit. (luglio 1893) p. 218; *Mēnaion tou Iouliou*, a cura di B. Koutloumousianos (Atene 1905) pp. 77 sg.

[95] Vedi *ArThTh*, vol. 13, 159 sg. (1946-47). La storia di Abramo e di Isacco, frammista a elementi miracolosi, sottintende, a quanto pare, un'altra tradizione tracia, che appartiene anche al ciclo leg-

Nei tre casi, si tratta, per Dio o per i suoi santi, di provvedere con generosità al pasto carneo dei fedeli, e in particolare dei più poveri. Ma l'altro tema che emerge dal mito di fondazione del sacrificio è quello della colpa che mette fine a questa generosità divina: questa colpa non è l'uccisione, voluta da Dio, ma l'impazienza, la mancanza di rispetto per il dono divino, in breve un eccesso di violenza. Uccidendo l'animale in fretta, impadronendosene come di una preda, gli uomini non gli hanno permesso di venire a loro, di sua volontà, per compiere, secondo le regole, la volontà divina.[96] Essi hanno dato prova di avidità, d'ingordigia,[97] hanno mancato all'amicizia e all'amore che dovevano a tutte le creature di Dio. Al contrario, nella pratica contemporanea, i fedeli trattano le vittime con dolcezza e senza violenza, badando che esse giungano riposate e arrivando al punto di accarezzarle e di chiamarle «miei cari», «figli miei», «ragazzi miei»: comportamento che manifesta non un senso di colpa davanti a un «assassinio», ma il profondo legame di amicizia che unisce il contadino greco agli animali domestici, considerati come «membri della famiglia».[98]

Se gli stretti rapporti fra uccisione rituale e sacrificio ebraico sono sempre stati segnalati, nel corso dei secoli, è anche vero che essa fu criticata da certi eruditi cristiani, preoccupati di purificare l'Ortodossia da ogni pratica che ricordasse loro la Grecia antica, da ogni residuo, insomma, di paganesimo: su questo punto i folcloristi moderni hanno dei predecessori. Così, nel XVIII secolo, il monaco Teofilo di Campania (Macedonia), vescovo erudito, attacca violentemente i *kourbanistai*, la gente che celebra *kourbania*, come continuatori e imitatori dei «vanitosi elleni», empi che

gendario del cervo, tradizione in cui si delinea con chiarezza il tema della fede cristiana messa alla prova: non solo san Giorgio non manda più il cervo, ma, furioso, esige che una madre gli offra come *kourbani* il suo bambino; la madre obbedisce, sgozza il bambino, lo farcisce e lo mette al forno, per ritrovarlo poi sano e salvo l'indomani, intento a leggere un libro; da allora, ogni anno, san Giorgio offre una pecora «perché ne facciate un *kourbani* durante la mia festa»: vedi *Thr*, vol. 7, 252 (1936). Per il motivo del forno, si ricordi il modo di cottura del *kourbani* di san Giorgio in Tracia: vedi oltre, nota 108. Nello stesso contesto, va citata un'altra tradizione, degna d'interesse per la specie animale sacrificata: il giorno della festa di san Bessarione, patrono dell'isola di Meganisi, vicino a Leucade, appariva nel porto un grande pesce, che veniva poi pescato e consumato dagli abitanti: vedi D. Loukatos, *ELA*, vol. 11-12, 266 (1958-59). Per quanto ci risulta, il solo esempio di sacrificio di pesci ancora vivo nella pratica contemporanea s'incontra in un villaggio della Tracia, dove si portava come *kourbani* a san Nicola, protettore dei marinai e dei pescatori, una specie di capra, che il pope benediva e distribuiva a tutti: vedi *Thr*, vol. 18, 223 nota 1 (1943).

[96] Di fronte a un gesto così brutale l'animale muore pieno d'amarezza, come attesta la schiuma che esce con il sangue (tradizione di Iannina): vedi Kyriakidis, *op. cit.*, p. 191.

[97] È questo, a quanto pare, il peccato commesso dai fedeli nella storia delle capre di san Mama: vedi sopra, nota 94.

[98] Vedi Megas, *Sacrifice* cit., p. 152; *Thr*, vol. 46, 86 (1972-73); *ArThTh*, vol. 16, 319 (1951); Sanders, *op. cit.*, pp. 51 sgg.

osano portare il loro *kourbani* persino in chiesa, riempiendo il «tempio di Dio» dell'odore della carne. E dice di voler fuggire nelle montagne e nei deserti, per non vedere e sentire «queste cose greche», tollerate, e questo è il peggio, da «molti arcipreti, padri spirituali, ieromonaci e maestri».[99]

Ma questi dotti (migliori conoscitori, forse, dell'antichità che del culto popolare del loro tempo), che ogni tanto citano versi omerici o testi d'autori greci relativi al sacrificio, per denunciare nel *kourbani* una forma pagana di comunicazione con Dio, comunicazione che, nel cristianesimo, solo la comunione deve assicurare, si sbagliano, a nostro parere, nell'identificare le due pratiche. Attraverso un'analisi più sottile degli elementi del rituale è possibile infatti rilevare alcune differenze fondamentali che devono orientare l'interpretazione in un senso diverso.

È vero che il *kourbani* stabilisce una comunicazione tra gli uomini, da una parte, e Dio e i suoi santi, dall'altra; ma lo fa in un modo tutto suo, assai lontano da quello antico. Il fuoco del *kourbani* è solo culinario: nessuna parte della vittima brucia per Dio o per il santo a cui è destinata.[100] D'altra parte, nessuna porzione della carne bollita o arrostita viene riservata al santo a titolo simbolico, anche se tale uso non dovrebbe poi stupire i fedeli ortodossi, che, in altre circostanze, sono soliti mettere da parte una porzione di focaccia o di dolce per il santo di cui si celebra la festa. Così, se è vero che la vittima viene sgozzata in onore di un santo o della Vergine, e che attraverso la loro efficace mediazione le preghiere del pope cercano di ottenere da Dio protezione e benefici, il rapporto con la sfera soprannaturale resta nondimeno assai debole, confinato al livello della parola, e non espresso con gesti rituali. L'elemento dominante, che conferisce al sacrificio neogreco la sua fisionomia, va cercato piuttosto negli stretti legami che il pasto comune, la «tavola comune», stabilisce tra i convitati, appartengano essi a una o più comunità. La loro partecipazione ugualitaria allo stesso cibo carneo benedetto li rende tutti,

[99] Vedi *Tameion orthodoxias* [Tesoro d'ortodossia] (Venezia 1804, nuova ed. Salonicco 1959) pp. 135-38.

[100] Il testo di due preghiere sacrificali supplica Dio di accettare in sacrificio il «gradevole odore» (*osmēn euōdias*) della vittima (vedi Dmitrievskij, *op. cit.*, pp. 46, 113); ma questo non significa che una parte della vittima, riservata a Dio, sia consumata sul fuoco in suo onore (interpretazione che nessuna delle nostre fonti potrebbe confermare). Sembra piuttosto che quest'espressione abbia il valore di un luogo comune, che ripete la nota formula del Levitico (1.9 ecc.), nella tradizione dei Settanta. È più difficile pronunciarsi su un'espressione contenuta in un'altra preghiera: «Possa il grasso (*stear*) dell'animale essere accolto come un incenso davanti alla tua santa gloria» (vedi Conybeare, *op. cit.*, p. 109). Pallas (*op. cit.*, p. 130) ne trae la conclusione che il grasso dell'animale veniva bruciato. Ma se si considera anche il significato metaforico della frase seguente («che l'effusione del suo sangue sia pane di misericordia»), come anche il carattere unico dell'espressione, è molto dubbio che si possa vedere qui la testimonianza di una pratica sacrificale determinata, cioè il trattamento separato del grasso come parte riservata a Dio.

allo stesso grado, beneficiari delle preghiere recitate dal pope.[101] L'importanza di questo elemento risulta con evidenza dai gesti della cottura, come anche dalle modalità della spartizione.

Nel sacrificio neogreco, il bollito prevale di gran lunga sull'arrosto, e quasi dovunque si trovano calderoni e mestoli conservati con cura, a volte da un anno all'altro.[102] Il proverbio «mangiare nella stessa pentola» esprime appunto questo stretto rapporto di comunicazione. «Bollire nella stessa pentola», poi, è una metafora molto diffusa, che si riferisce a chi condivide la stessa sorte di un altro. La bollitura, che mescola carni, brodo, legumi e cereali, consente una divisione più equa, con l'aiuto di grandi cucchiai che servono da misura.[103] Inoltre, con l'associazione di carne e cibi vegetali, il bollito non solo fornisce un pasto più sostanzioso, ma soprattutto gli conferisce una dimensione diversa, mescolando nello stesso calderone, nello stesso cucchiaio, i due principali prodotti dell'attività contadina.[104]

L'arrosto ha una posizione di secondo piano, ma non è escluso dalla scena sacrificale,[105] e la sua importanza è considerevole, dal momento che viene menzionato quasi sempre a proposito della grande festa primaverile di san Giorgio, il 23 aprile: le pecore sacrificate vengono arrostite o bollite,[106] ma gli agnelli, che sono l'offerta prediletta di allevatori e pastori, vengono sempre passati allo spiedo; l'uso dell'arrosto, in questo caso, è spiegabile in parte con l'età delle vittime,[107] ma si può anche

[101] In una «preghiera per il sacrificio di buoi» (riportata in un manoscritto dell'VIII secolo), si prega Dio di riempire i granai dei fedeli di frutta, di grano, di vino e di olio, di moltiplicare le loro greggi, di colmare la loro anima di fede e di giustizia, di guarire le loro sofferenze corporali (vedi Conybeare, *op. cit.*, p. 109). Non distribuire questo cibo a tutti, privarne qualcuno, costituisce una colpa grave, che il santo fa espiare con severità, come mostra l'aneddoto del cuoco punito per aver riservato le carni bollite solo a una parte del pubblico: vedi Nikitas, *op. cit.*, p. 144.

[102] Li si custodiva spesso nella chiesa: vedi *Thr*, vol. 9, 325 (1938).

[103] Il calderone e i cucchiai svolgevano un ruolo molto importante nel *kourbani* di sant'Atanasio, a Kornopholia (vedi *Thr*, vol. 41, 304, 1967): poiché non c'era pasto comune, si ripartiva il cibo in tre grandi calderoni, che venivano trasportati nei tre grandi quartieri del villaggio per una distribuzione spettacolare; ogni famiglia prendeva tanti cucchiai quanti erano i suoi membri. Un quarto calderone era riservato alle famiglie dei cuochi, dei fabbricieri e dei giovani che avevano lavorato come aiutanti.

[104] Il rapporto tra vittime e cereali può apparire anche sotto un altro aspetto: con il grano o il mais, che viene raccolto facendo la colletta tra gli abitanti del villaggio Chandra, si compera il bue o la vacca per il sacrificio in onore di sant'Atanasio: vedi *ArThTh*, vol. 18, 281 (1953).

[105] L'ariete sacrificato ai santi anargiri, protettori dei bambini, viene arrostito; ma questo caso presenta aspetti particolari: mancanza di pasto comune e vendita all'incanto dei pezzi arrostiti, operazione, questa, assicurata dai giovani tra i dodici e i vent'anni: vedi *ELA*, voll. 13-14, 380 sg. (1960-61).

[106] Per le pecore bollite vedi *Thr*, vol. 9, 324 (1938) e vol. 18, 239 e 242 (1943); *MesGram*, vol. 1, 153 ecc. (1931).

[107] La pratica culinaria neogreca usa la pentola da arrosto per preparare gli agnelli, ma molto spesso preferisce lo spiedo e il forno, che è, al contrario, estremamente raro nella cucina sacrificale: per la pecora sacrificata a san Giorgio e cotta al forno farcita di uva passa e di pinoli, vedi *MesGram*, vol. 1, 157 sg. (1931).

pensare a una contaminazione con l'agnello pasquale, sempre arrostito, in riferimento alla tradizione ebraica.[108] Due documenti sulla festa di san Giorgio in Macedonia ci mostrano una combinazione tra arrosto e bollito: si parla di un pasto comune sulla piazza centrale del villaggio, dove «gli agnelli vengono arrostiti e l'ariete migliore *sacrificato* in onore del santo»; a partire da questa frase, si potrebbe suggerire che il bollito sia riservato alla vera vittima sacrificale, l'ariete, mentre gli agnelli, *non sacrificati*, vengono passati allo spiedo per rendere il pasto più abbondante.[109]

Il quadro sarebbe incompleto se non accordassimo un certo spazio anche ai cibi crudi, la cui presenza, peraltro molto discreta, non ha mai smesso di fornire argomenti ai fautori delle «sopravvivenze» antiche, in questo caso dionisiache. Nel rituale sacrificale degli Anastenari (vedi sopra, p. 226 nota 39), le carni del toro sacrificato vengono tagliate a pezzi e distribuite crude alle famiglie, qualche volta con una striscia della pelle dell'animale.[110] Si tratterebbe, secondo alcuni, di una «sopravvivenza del culto di Dioniso Isodaitēs, che fu dilaniato dai Titani e ritornò alla vita più vivo che mai».[111] Tuttavia molti particolari rituali infirmano questa interpretazione. Il toro, che secondo certi folcloristi giustificherebbe il riferimento a Dioniso, associato nell'antichità a questo animale, non è, in effetti, la sola vittima sacrificale degli Anastenari;[112] molto spesso, poi, una parte della carne viene fatta bollire per il pasto degli anastenaridi e degli altri partecipanti alla festa.[113] Ci sono però soprattutto due punti da sottolineare: da una parte, se agli Anastenari si distribuiscono spesso porzioni di carne cruda, ciò avviene perché, in questo quadro rituale, il fuoco non serve tanto a cuocere le carni della vittima quanto a formare quello strato di carboni ardenti su cui camminano o danzano, a piedi nudi, gli anastenaridi, eseguendo un rito che è il momento culminante dell'intera cerimonia; d'altra parte, la consuetudine di distribuire alle famiglie del villaggio porzioni di carne cruda, dopo un sacrificio, perché

[108] Vedi Koukoules, *op. cit.*, vol. 6, p. 161. L'agnello pasquale non è però presente come vittima sacrificale nella pratica odierna, come crede a torto Campbell, *op. cit.*, p. 344. Altri fatti del resto mostrano uno stretto rapporto tra la Pasqua e la festa di san Giorgio: così, per esempio, la liturgia della messa per queste due feste e lo spostamento della festa del santo dopo Pasqua, se essa cade prima di questa data. Sull'usanza familiare tracia di sgozzare l'agnello pasquale non a Pasqua, ma alla festa di san Giorgio, vedi *ArThTh*, vol. 18, 280 sg. (1953).

[109] Per i dipartimenti di Kozani e di Florina, vedi Deuteraios, *ELA*, vol. 17, 235 sg. (1964); *EKEL*, voll. 18-19, 255 (1965-66).

[110] Tuttavia la pelle viene spesso data al sacerdote o venduta a beneficio della cassa comune degli anastenaridi: vedi Kakouri, *op. cit.*, pp. 83, 161; *Thr*, vol. 46, 85 (1972-73).

[111] Romaios, *op. cit.*, p. 67. Nello stesso senso vedi *ArThTh*, vol. 5, 92 (1938-39) e vol. 15, 282 (1948-49); Kakouri, *op. cit.*, p. 22.

[112] Come si è fatto notare (vedi *Thr*, vol. 46, 85, 1972-73), vittime comuni sono anche pecore e capre.

[113] Vedi *Thr*, vol. 46, 85 (1972-73); *ArThTh*, vol. 5, 140 (1938-39) e vol. 14, 348 (1947-48): una parte della vittima è distribuita bollita alle famiglie del villaggio.

ciascuna la faccia bollire a casa sua,[114] non è specifica degli Anastenari, ma la s'incontra anche in altri sacrifici (vedi sopra, p. 228) dove, per ragioni di carattere locale, non c'è né cottura, né pasto in comune. Anche in questo caso, invece di cercare nell'antichità la spiegazione di quest'usanza, sarebbe più prudente interrogarsi sul suo significato nella realtà religiosa cristiana.

Ora, la distribuzione della carne appare, nella mentalità ortodossa, come un elemento significativo in sé, anche fuori del quadro sacrificale: sgozzare il proprio bue e distribuirne le carni ai poveri, è un gesto esemplare di carità cristiana, così importante, anzi, che la tradizione lo presenta con tutta naturalezza come un segno di santità. Così san Filippo fu ricompensato da Dio per aver distribuito ai poveri le carni del suo bue: l'indomani, trovò nella sua stalla un altro bue vivo, mandatogli da Dio stesso.[115] D'altra parte, l'importanza della distribuzione gratuita delle carni, in particolare ai poveri, è così sottolineata in certi sacrifici privati, che l'uccisione dell'animale votato al santo, anche quando riveste un aspetto molto solenne, appare solo come un semplice preludio alla ripartizione delle carni, che, in ultima analisi, è l'unico vero sistema per saldare i propri debiti verso il santo.[116] In questo stesso spirito gli abitanti più ricchi della provincia di Saranta Ecclissies (Tracia orientale) offrivano, in occasione dei sacrifici, pecore o giovenche per preparare un grande pasto comune, o almeno per fornire a tutti gli abitanti porzioni abbondanti di carne.[117] A volte, la Chiesa stessa s'incarica di questa «buona azione», offrendo gratuitamente un pasto di carne a tutti i pellegrini che affluiscono in occasione di una festa,[118] e il fatto che la distribuzione avvenga anche se non c'è stato un sacrificio preliminare dimostra l'importanza che quest'opera di misericordia riveste nella religione ortodossa.

Se i canoni ecclesiastici non sono riusciti a tracciare una netta distinzione tra i *doni* offerti alla Chiesa e al clero, permessi e anche raccomandati, e i sacrifici, sempre proibiti, ciò è dovuto al fatto che, nella pratica quotidiana, le due cose erano organicamente legate. E non si può comprendere il sacrificio neogreco senza fare riferimento al contesto più ampio del dono, o più precisamente dell'offerta votiva: *tama* (da *tazein*,

[114] Su questo punto vedi la testimonianza di uno degli anastenaridi, in *ArThTh*, vol. 5, 140 (1938-39).

[115] Si tratta di una tradizione assai diffusa in Grecia: vedi *ELA*, voll. 15-16, 239 sg. (1962-63).

[116] Vedi *Thr*, vol. 8, 390 (1937). A Tenos, diverse famiglie s'impegnano a sgozzare un agnello la domenica di san Tommaso, «perché la gente abbia da mangiare»: vedi A. Florakis, *Tenos, cultura popolare*, in greco (Atene 1971) pp. 196 sg.

[117] Vedi Chatzopoulos, Thrakiki Epetiris, vol. 1, 195 (1897).

[118] Vedi D. Loukatos, *ELA*, voll. 9-10, 420 (1955-57); G. Spyridakis, *ibid.*, p. 408.

«promettere») è, come abbiamo visto, la cosa promessa, in una sorta d'impegno contrattuale tra Dio o il santo e il suo fedele, in cambio di un beneficio richiesto, o già ottenuto. I *tamata* possono essere determinate pratiche devote (digiunare durante la festa del santo, far celebrare la sua messa, fare elemosine ecc.), offerte (di olio, incenso, cera, frutta, grano ecc.), o anche un animale, che si promette di sgozzare in onore del santo durante la sua festa. Non è possibile, perciò, separare l'uccisione di un animale da questa grande categoria dei *tamata*, di cui fa parte. Si obietterà che il *tama* ha uno spiccato carattere individuale, che esso si limita a stabilire un rapporto bipolare tra un donatore e un destinatario, opponendosi in questo al sacrificio, eminentemente collettivo. Ma, nel quadro del sacrificio, il *tama* confonde le frontiere tra il collettivo e l'individuale: anche quando si sgozza l'animale in casa, come succede spesso in un sacrificio privato, si fa in modo che le sue carni vengano mangiate dal maggior numero di persone, anche al di fuori del ristretto ambito familiare. E molto spesso le bestie uccise in un sacrificio pubblico sono *tamata* di una o più famiglie, forniti regolarmente per la festa annuale del santo. In questo caso, il *tama* individuale perde l'aspetto occasionale che riveste abitualmente per inserirsi in un ritmo periodico, e, insieme agli altri *tamata*, esso coinvolge l'intera collettività, in un quadro rituale dove la linea di demarcazione tra sacrificio privato e sacrificio pubblico va perduta.

L'impegno che lega il fedele al santo non è revocabile, sotto pena di gravi punizioni, e nemmeno modificabile: «poiché tu hai promesso del sangue, il santo vuole che il sangue scorra», e non si accontenterà di olio, di ceri, di denaro. La vittima promessa, poi, non può essere sostituita con un'altra, fosse pure di grandissimo valore.[119] Il santo scontento non solo punisce, ma va a cercare ciò che gli è dovuto, o piuttosto è la vittima che va da lui spontaneamente. E il povero fedele osserva impotente i suoi *tamata* che si dirigono da soli verso la chiesa, il giorno della festa, senza poter arrestare la loro marcia inesorabile (tradizione di Creta).[120]

Per quanto connesso al sistema di scambio che regola i *tamata*, il sacrificio cruento di animali domestici diventa più intelligibile se lo si associa

[119] Su questi obblighi contrattuali, si veda Megas, *Sacrifice* cit., pp. 164 e 166; vedi anche p. 155: si racconta che il sacrificio di un ariete al posto di un toro, vittima tradizionale per il *kourbani* in un villaggio della Tracia, abbia provocato la morte di trentacinque persone. Il pastore che aveva sacrificato un caprone più grosso di quello che aveva promesso, ha trovato quest'ultimo morto, al ritorno dalla festa: vedi Eos, voll. 76-85, 320 (1964); vedi anche Kritika Chronika, vol. 10, 37, 45 (1956).

[120] Vedi Kritika Chronika, *loc. cit.*; Eos, *loc. cit.*; *ELA*, voll. 13-14, 261 (1960-61). Santa Paraskevi è nota per le sue terribili punizioni (vedi *ELA*, voll. 9-10, 91, 1955-56: tradizione di Nasso); essa infatti, in quanto guaritrice degli occhi, acceca l'empio che, invece di sacrificarle il vitello promesso, le portò l'animale già morto tenendosi per di più la pelle: vedi *ELA*, voll. 15-16, 345 (1962-63).

a un fenomeno più vasto: il posto importante occupato dagli animali domestici nel culto popolare, che comporta molteplici pratiche destinate a proteggere le greggi e a farle prosperare. La tradizione agiografica conosce un buon numero di santi protettori di animali: durante le loro feste e qualche volta anche al di fuori di esse, si offrono agli animali pani benedetti in chiesa, si consacra della lana al santo protettore, si sparge incenso nella sua cappella pregandolo di ritrovare le bestie perdute.[121] Per prevenire o guarire una epizoozia, i popi del villaggio o i contadini aspergono stalle e animali con l'acqua di una fonte sacra, o, più spesso, tracciano una croce sulla porta della casa o della stalla, usando a volte del letame, «perché gli spiriti cattivi non entrino e i nostri animali siano protetti dalle malattie».[122] Sono previste messe per «ogni malattia di buoi, pecore e capre», e preghiere speciali nelle quali s'implora Dio di benedire le bestie, come ha benedetto le greggi di Abramo e d'Isacco, di Giacobbe e di Davide, di liberare dall'oppressione e dalla tirannia del Diavolo gli animali malati o morenti, e di renderli sani e robusti con la protezione dei suoi angeli: Dio infatti ha donato gli animali all'uomo affinchè lo servissero.[123] San Modesto e san Mama sono considerati gli autori delle preghiere rivolte a Dio e a Cristo, «per ogni malattia mortale o infortunio di buoi, cavalli, asini, muli, pecore, capre, api e altri animali».[124] Per farsi un'idea del contesto rituale in cui queste preghiere vengono recitate, si può ricorrere alle istruzioni, un po' confuse, che accompagnano una messa di san Mama per le pecore malate: in mezzo alla chiesa, e tra le bestie che vi sono probabilmente riunite, si mette il campanaccio dell'animale di testa; dopo la messa, il pope legge la preghiera del santo, proprio di fronte al campanaccio, per mezzo del quale aspergerà poi le pecore con acqua salata, servendosi di questo oggetto a mo' di croce. Infine il pope getta il campanaccio tra le bestie e tiene per sé, come ricompensa della sua fatica, la pecora colpita, mentre il pastore porta via il gregge benedetto.[125] La presenza degli animali all'interno della chiesa non è dunque impossibile:[126] certe pratiche del culto popolare mostrano anzi che la

[121] Vedi *ELA*, vol. 17, 232-34 (1964): san Modesto, san Spiridione, san Mama; *Laogr*, vol. 11, 233 (1934-37): san Giorgio.

[122] Vedi *ELA*, vol. 17, 233 (1964); Mikrasiatika Chronika, vol. 6, 202 (1955); *ArThTh*, vol. 13, 160 (1946-47). Durante la festa di san Giorgio, si copriva la porta esterna con letame di vacca: vedi *MesGram*, vol. 1, 155 (1931). Sui santi guaritori di bestie, vedi Koukoules, *Eustazio* cit., vol. 2, p. 5.

[123] Vedi Dmitrievskij, *op. cit.*, pp. 804 sg.; *Euchologion to Mega* cit., pp. 509 b, 512 b («preghiera di san Mama recitata per gli animali») e 381 b-382 a.

[124] Vedi *Euchologion* cit., pp. 510-511 b (preghiera di san Modesto). In queste preghiere, troviamo, ancora una volta, molteplici riferimenti alle greggi d'Israele, che Dio ha tutelato e moltiplicato, e anche a molti nomi di malattie che minacciano le bestie; vedi anche *Euchologion* cit., pp. 509 b-510 a; Dmitrievskij, *op. cit.*, pp. 124-26 (preghiera di san Mama).

[125] Vedi Dmitrievskij, *op. cit.*, p. 473.

[126] Vi sono anche presenti, in gran numero, sotto forma di ex voto in argento o in oro.

chiesa di campagna può essere un luogo aperto agli animali domestici. E proprio questo contesto generale giustifica la presenza di vittime sacrificali nello spazio istituzionale della religione ufficiale.

Cercando di analizzare alcuni aspetti essenziali del sacrificio cruento neogreco, non pretendiamo di fare uno studio completo di un'istituzione che sembra essere, nella sua complessità, un fatto specifico della realtà neogreca: il nostro scopo non era nemmeno di avventurarci in un passato lontano per cercare ad ogni costo le «origini» di questa pratica, o, all'occorrenza, per «fabbricarle», in modo da organizzare l'intera osservazione attorno a uno schema preconcetto. Invece di speculare su ipotesi vaghe e azzardate, con il rischio di perdere di vista l'oggetto concreto – come accade spesso in questo tipo d'indagine, caratterizzata in realtà da una tendenza generalizzatrice e astorica – abbiamo ritenuto più interessante vedere come questo rito popolare si connetta alla vita religiosa e sociale nel quadro di una civiltà contadina tradizionale, e cogliere, al di là della sua funzione specifica, i valori che esso trasmette alla cultura nella quale vive.

Bibliografia

a cura di Jesper Svenbro

La bibliografia che presentiamo è stata concepita in primo luogo come uno strumento di lavoro: non si tratta dunque né di un repertorio bibliografico completo sul sacrificio greco, né di una rassegna ragionata ai fini di una storia della ricerca moderna in questo campo. Lo scopo perseguito, più modesto, è stato quello di raccogliere i titoli utili a futuri studi sull'argomento. In questa prospettiva, la bibliografia potrebbe anche apparire troppo vasta; ci siamo però guardati dall'escludere opere che sono il frutto di un lavoro importante nell'ambito dei *realia*, anche se non sempre i loro risultati sono tuttora validi.

Ne consegue che il valore dei titoli inclusi in questa bibliografia è molto disuguale. Si troveranno, per esempio, accanto a libri fondamentali, come quelli di Stengel, di Rudhardt o di Casabona, articoli d'importanza marginale, ma che sono parsi utili allo studio di uno o più punti particolari. Non ci siamo comunque mai posti il problema di privilegiare una posizione teorica rispetto a un'altra: nella sua eterogeneità, questa bibliografia non costituisce dunque, nel quadro del presente volume, una «lista di alleati» scientifici.

Una tale disparità crea ovviamente problemi molteplici quando si tratta di operare una classificazione bibliografica. Infatti, al semplice elenco alfabetico o cronologico, abbiamo preferito un ordinamento per rubriche, così da rendere più agevole la consultazione. Descrittive più che analitiche, queste rubriche nascono da una ripartizione funzionale, che non sottintende in nessun modo una qualunque teoria del sacrificio greco: essa è imposta dall'obiettivo pratico perseguito.

J.S.

1. *Opere generali*

Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit, 15) (Stoccarda, Berlino, Cologna e Magonza 1977).

Corbett, P.E., *Greek Temples and Greek Worshippers: the Literary and Archaeological Evidence*, Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London, vol. 17, 149-58 (1970).

Deubner, L., *Attische Feste* (Hildesheim 1966[3]).

Donaldson, J., *On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks*, Transactions of the Royal Society of Edinburgh, vol. 27, 427-65 (1876).
Eitrem, S., *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Videnskapsselskapets Skrifter 1914, II, 1) (Christiania 1915).
- *Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte*, vol. 3 (Videnskapsselskapets Skrifter 1919, II, 2) (Christiania 1919).
García López, J., *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micenica y homerica* (Manuales y Anejos de Emerita, 26) (Madrid 1970).
Harrison, J. H., *Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge 1912).
Hewitt, J. W., *On the Development of the Thank-offering among the Greeks*, Transactions of the American Philological Association, vol. 43, 95-111 (1912).
James, E. O., *Sacrifice and Sacrament* (Londra 1962).
Kerényi, K., *La Religion antique: ses lignes fondamentales* (testo rivisto dall'autore e aumentato di un capitolo inedito), Ginevra 1957 (ed. or. *Die antike Religion*, Cologna 1952²) [trad. it. *La religione antica nelle sue linee fondamentali* (Roma 1951)].
Legrand, P.-E., «Sacrificium», *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. 4, 2 (Parigi 1909) pp. 956-73.
Loisy, A., *Essai historique sur le sacrifice* (Parigi 1920).
Nilsson, M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen* (Lipsia 1906).
- *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1 (Handbuch der Altertumswissenschaft, 5, 2, 1), Monaco 1967³; vol. 2 (*ibid.*, 5, 2, 2), Monaco 1974³.
Nock, A. D., *The Cult of Heroes*, Harvard Theological Review, vol. 37, 141-74 (1944), poi in *Essays on Religion and the Ancient World*, vol. 2 (Oxford 1972) 575-602.
Rudhardt, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Ginevra 1958).
Stengel, P., *Quaestiones sacrificales* (Berlino 1879).
- *Opferbräuche der Griechen* (Lipsia e Berlino 1910).
- *Die griechischen Kultusaltertümer* (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 5, 3) (Monaco 1920³).
Tresp, A., *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 15, 1) (Giessen 1915).
Yerkes, R. K., *Le Sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif* (Parigi 1955) (ed. or. *Sacrifice in Greek and Roman Religions and in Early Judaism*, New York 1952).
Ziehen, L., «Opfer», *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 18, 1 (Stoccarda 1939) pp. 579-627.

2. *Teorie del sacrificio*

Bertholet, A., *Der Sinn des kultischen Opfers* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1942, 2) (Berlino 1942).

Burkert, W., *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 32) (Berlino 1972) [trad. it. *Homo necans: antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica* (Torino 1981)].

- *Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur*, in G. Stephenson (a cura di), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1976) pp. 168-87.

Detienne, M., *La cuisine de Pythagore*, Archives de sociologie des religions, vol. 29, 141-62 (1970), poi, in forma leggermente diversa, in *Les Jardins d'Adonis* (Parigi 1972) pp. 76-114 [trad. it. *I giardini di Adone: i miti della seduzione erotica* (Torino 1975)].

- *Dionysos mis à mort* (Parigi 1977) [trad. it. *Dioniso e la pantera profumata* (Roma e Bari 1981)].

Festugière, A.-J., *Une nouvelle théorie du sacrifice chez les Grecs*, Revue des études grecques, voll. 59-60, 447-55 (1946-47), poi in *Études d'histoire et de philologie* (Parigi 1975) pp. 37-45 (a proposito del saggio di K. Meuli citato sotto).

Girard, R., *La Violence et le Sacré* (Parigi 1972) [trad. it. *La violenza e il sacro* (Milano 1980)].

Gusdorf, G., *L'Expérience humaine du sacrifice* (Parigi 1948).

Hubert, H. e Mauss, M., *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), poi in M. Mauss, *Œuvres*, vol. 1, *Les fonctions sociales du sacré* (Parigi 1968) pp. 193-307 [trad. it. *Saggio sulla natura e sulla funzione del sacrificio*, in *L'origine dei poteri magici* (Roma 1977)].

Laum, B., *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes* (Tubinga 1924).

Lefèvre, E., *Die Lehre von der Entstehung des Tieropfers in Ovids Fasten I. 335-456*, Rheinisches Museum, vol. 119, 39-64 (1976).

Loisy, A., *Le régime du sacrifice dans les différentes religions*, Revue bleue. Revue politique et littéraire, vol. 52, 161-66 (1914) (lezione inaugurale del corso di Storia delle religioni al Collège de France).

Mauss, M., vedi sopra Hubert, H. e Mauss, M.

Meuli, K., *Griechische Opferbräuche*, in *Phyllobolia: für Peter von der Mühll zum 60. Geburstag am 1. August 1945* (Basilea 1946) pp. 185-288.

Sabbatucci, D., *Saggio sul misticismo greco* (Roma 1965).

Schwenn, F., *Gebet und Opfer: Studien zum griechischen Kuktus* (Heidelberg 1927).

Toutain, J., *Sur quelques textes relatifs à la signification du sacrifice chez les peuples de l'Antiquité*, Revue de l'histoire des religions, vol. 83, 109-19 (1921).

Turner, V., *Sacrifice as Quintessential Process*, History of Religions, vol. 16, 189-215 (1977).

Van der Leeuw, G., *Die Do-ut-des-Formel in der Opfertheorie*, Archiv für Religionswissenschaft, vol. 20, 241-53 (1920-21).

Vernant, J.-P., *Leçon inaugurale au Collège de France* (Parigi 1976) = *Religion grecque, religions antiques* (Parigi 1976) o *Grèce ancienne et étude comparée des religions*, Archives de sciences sociales des religions, vol. 41, 5-24 (1976).

Yavis, C. G., *The Central Devotional Act in the Ritual of Sacrifice*, American Journal of Archaeology, vol. 55, 152 sg. (1951).

3. *Raccolte d'iscrizioni*

Herzog, R., *Heilige Gesetze von Kos* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse, 6) (Berlino 1928).
Prott, I. [=H.] von e Ziehen, L., *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae* (Lipsia 1896-1906).
Rougemont, G., *Corpus des inscriptions de Delphes*, vol. 1, *Lois sacrées et règlements religieux* (École française d'Athènes) (Parigi 1977).
Sokolowski, F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (École française d'Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants, 9) (Parigi 1955).
– *Lois sacrées des cités grecques: supplément* (École française d'Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants, 11) (Parigi 1962).
– *Lois sacrées des cités grecques* (École française d'Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants, 18) (Parigi 1969).

4. *Lessico sacrificale*

Beer, H., Ἀπαρχή *und verwandte Ausdrücke in griechischen Weihinschriften*, diss. (Würzburg 1914).
Benveniste, E., *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll. (Parigi 1969) [trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll. (Torino 1976)].
Casabona, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique* (Publications des Annales de la faculté des lettres et sciences humaines d'Aix, n. s., 56) (Aix-en-Provence 1966).
Festugière, A.-J., *Omophagion emballein*, Classica et Mediaevalia, vol. 17, 31-34 (1956), poi in *Études de religion grecque et hellénistique* (Parigi 1972) pp. 110-13.
Fritze, H. von, *Οὐλαί*, Hermes, vol. 32, 235-50 (1897).
– *Zum griechischen Opferritual:* αἴεεσθαι *und* καταστρέφειν, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, vol. 18, 58-67 (1903).
Gill, D., *Trapezomata: a Neglected Aspect of Greek Sacrifice*, Harvard Theological Review, vol. 67, 117-37 (1974).
Institut Fernand Courby, *Index du Bulletin épigraphique de J. et L. Robert, 1938-1965*, vol. 1, *Les mots grecs* (Parigi 1972).
Laum, B., *Das Amt der Kolakreten*, Archiv für Religionswissenschaft, vol. 25, 213-16 (1927) (risposta al saggio di E. Maas citato sotto al punto 7).
Legrand, P.-E., *Questions oraculaires. 1. La promanteia*, Revue des études grecques, vol. 13, 281-301 (1900) (in particolare pp. 290-93).
Merkelbach, R., *Βόλιμον*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, vol. 4, 203 sg. (1969).
Paley, F. A., *Upon the Sacrificial Sense of* μηροί *and* μηρία, Transactions of the Cambridge Philological Society, vol. 1, 202 sg. (1872-80).
Platt, A., *Iphigenia and* ἑκατόμβη, Journal of Philology, vol. 22, 43-48 (1894).

Robert, L., *Hellenica*, voll. 9-12 (Parigi 1960) cap. 10 «Παράστασις ἱερῶν», 126-31.
Roscher, W. H., *Zu den griechischen Religionsaltertümern*, Archiv für Religionswissenschaft, vol. 6, 62-69 (1903) (1. Zu Hesychios *s. v.* *ὀγδόδιον* 2. *βοῦς ἔβδομος*).
– *Über Ursprung und Bedeutung des* βοῦς ἔβδομος: *eine Verteidigung*, Archiv für Religionswissenschaft, vol. 7, 419-36 (1904).
Scheller, M., *Τρίττοια βόαρχος*, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. 74, 233-35 (1956).
Sokolowski, F., *On the New Pergamene Lex Sacra*, Greek, Roman and Byzantine Studies, vol. 14, 407-13 (1973) (*περιθύειν*, «sacrifice regularly»).
Stengel, P., *Θυσίαι ἄσπονδοι*, Hermes, vol. 22, 645-48 (1887).
– *Σπλάγχνα*, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, vol. 9, 114-17 (1894).
– *Zu den griechischen Sakralaltertümern*, Hermes, vol. 39, 611-17 (1904) (1. *Δαρτά*. 2. *Θυηλαί θυλήματα*. 3. *'Αναλίσκειν*. 4. Teofrasto, *Car.*, 22).
– *Κόπτειν*, Berliner philologische Wochenschriften, 927 (1908).
– *Opferbräuche der Griechen* (Lipsia e Berlino 1910).
– *Σφάγια*, Archiv für Religionswissenschaft, vol. 13, 85-91 (1910).
– *Zu den griechischen Schwuropfern*. Τόμια. Ἱερὰ τέλεια, Hermes, vol. 49, 90-101 (1914).
– *Ἐντέμνειν, ἀνατέμνειν*, Hermes, vol. 49, 320 (1914).
– *Λουτρά, χέρνιβες*, Hermes, vol. 50, 630-35 (1915).
– *Ἔνδορα*, Hermes, vol. 54, 208-11 (1919).
– *Zu den griechischen Sakralaltertümern*, Hermes, vol. 59, 307-21 (1924) (1. Aristofane, *Pace*, 955 sgg.; 2. *τέμνειν* e *ἐντέμνειν*).
Ziehen, L., *Εὐστόν*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung, vol. 24, 267-74 (1899).
– *Οὐλοχύται*, Hermes, vol. 37, 391-400 (1902).
– *Die Bedeutung von* πεοθύειν, Rheinisches Museum, vol. 59, 391-406 (1904).
– «Σφάγια», *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2, 3, 2 (Stoccarda 1929) pp. 1669-79.
– *Zum Opferritus*, Hermes, vol. 66, 227-34 (1931) (*αἵρεσθαι τοὺς βοῦς*).

5. *Sacerdoti, sacerdozio*

Bischoff, E. F., *Kauf und Verkauf von Priesterthümern bei den Griechen*, Rheinisches Museum, vol. 54, 9-17 (1899).
Doermer, G. (=Dörmer, W.), *De Graecorum sacrificulis qui* ἱεροποιοί *dicuntur* (Dissertationes philologicae Argentoratenses selectae, 8, 1, 1885, 1-75), diss. (Strasburgo 1883).
Ghinati, F., *Sacerdozi greci eponimi nella Sicilia romana*, Memorie dell'Accademia Patavina. Classe di Scienze morali, Lettere ed Arti, vol. 77, 331-56 (1964-65) (*ἱεροθύτης ἀμφίπολος*).
Herbrecht, H., *De sacerdotii apud Graecos emptione venditione*, diss. (Strasburgo 1885).

Lehmann, B., *Quaestiones sacerdotales. I. De titulis ad sacerdotiorum apud Graecos venditionem pertinentibus*, diss. (Königsberg 1888).
Le Roy, C., *Λακωνικά*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 85, 206-35 (1961) (in particolare 228-34).
Martha, J., *Les Sacerdoces athéniens*, diss. (Parigi 1881).
Otto, W., *Kauf und Verkauf von Priestertümern bei den Griechen*, Hermes, vol. 44, 594-99 (1909).
Piccaluga, G., *Myc.* i-je-re-u: *osservazioni sul ruolo sacrale*, in *Atti e Memorie del 1° Congresso Internazionale di Micenologia*, vol. 2 (Incunabula Graeca, 25, 2) (Roma 1968) pp. 1046-56.
Segre, M., *Osservazioni epigrafiche sulla vendita di sacerdozio*, Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, vol. 69, 811-30 (1936), e vol. 70, 83-105 (1937).
Smith, D. R., *The Functions and Origins of Hieropoioi*, diss., University of Pennsylvania (Filadelfia 1968) (vedi Dissertation Abstracts, vol. 29, 3593 A-3594 A (1969).
– *Hieropoioi and hierothytai on Rhodes*, L'Antiquité classique, vol. 41, 532-39 (1972).
Sokolowski, F., *Ventes des prêtrises d'Erythrae*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 70, 548-51 (1946).
– *Fees and Taxes in the Greek Cults*, Harvard Theological Review, vol. 47, 153-164 (1954).
Ziehen, L., *Die panathenäischen und eleusinischen* ἱεροποιοί, Rheinisches Museum, vol. 51, 211-25 (1896).
– «Hiereis», *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 8, 1 (Stoccarda 1913) pp. 1411-24.

6. *Macelleria, cucina e strumenti culinari*

Amyx, D. A., *The Attic Stelai. Part III: Vases and Other Containers*, Hesperia, vol. 27, 163-307 (1958).
Berthiaume, G., *Viandes grecques: le statut social et religieux du cuisinier-sacrificateur (mágeiros) en Grèce ancienne*, diss., Université de Paris VIII (Parigi 1976).
Blatter, R., *Herakles beim Gelage*, Archäologischer Anzeiger, vol. 91, 49-52 (1976) *(machaira)*.
Borthwick, E. K., *Two Scenes of Combat in Euripides*, Journal of Hellenic Studies, vol. 90, 15-21 (1970) (in particolare 15-17 su Euripide, *Androm.*, 1129-34).
Bruns, G., *Küchenwesen und Mahlzeiten* (Archaeologica Homerica. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos, 2 Q) (Gottinga 1970).
Delcourt, M., *Pyrrhos et Pyrrha: recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 174) (Parigi 1965) (in particolare pp. 39-40 sulla *machaira*).
Dohm, H., *Mageiros: die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie* (Zetemata, 32) (Monaco 1964).

Festugière, A.-J., *Omophagion emballein*, Classica et Mediaevalia, vol. 17, 31-34 (1956), poi in *Études de religion grecque et hellénistique* (Parigi 1972) pp. 110-13 (*kanoun*).
Giannini, A., *La figura del cuoco nella commedia greca*, Acme, vol. 13, 135-216 (1960).
Goettling, C., *Commentatio de machaera delphica* (Iena 1856).
Herrmann, H. V., *Die Kessel der orientalisierenden Zeit*, vol. 1, *Kesselattaschen und Reliefuntersätze* (Olympische Forschungen, 6) (Berlino 1966).
Humborg, «Κανοῦν», *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Supplementband*, 4 (Stoccarda 1924) pp. 867-75.
Kron, U., *Zum Hypogäum von Paestum*, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, vol. 86, pp. 117-48 (1971) (*obeloi*).
Latte, K., «Μάγειρος», *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 14, 1 (Stoccarda 1928) pp. 393-95.
Laum, B., *Heiliges Geld: eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes* (Tubinga 1924) (*obeloi*).
Masson, O., *Kypriaka. II. Recherches sur les antiquités de la région de Pyla*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 90, 1-21 (1966) (due statue di *mageiroi* nel tempio di Apollo *Mageirios*).
Orlandini, P., *Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela*, Kokalos, vol. 12, 8-35 (1966) (*machaira*).
Parise, N., *Per un'introduzione allo studio dei «segni premonetari» nella Grecia arcaica* (conferenza tenuta a Roma il 19 giugno 1978) [Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica, vol. 26, 51-74 (1979)] (*obeloi*).
Rankin, E. M., *The Rôle of the* Μάγειροι *in the Life of the Ancient Greeks* (Chicago 1907).
Reinach, A., «Veru, verutum, vericulum», *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 5, 1 (Parigi 1912) 739-41.
Reinach, S., «Culter», *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 1, 2 (Parigi 1887) pp. 1582-87.
Rolley, C., *Les Trépieds à cuve clouée* (École française d'Athènes. Fouilles de Delphes, 5, 3) (Parigi 1977).
Roux, G., *Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panagurišté*, Antike Kunst, vol. 7, 30-41 (1964) (*machaira*).
Schelp, J., *Das Kanoun. Der griechische Opferkorb* (Beiträge zur Archäologie, 8) (Würzburg 1975).
Sparkes, B. A., *The Greek Kitchen*, Journal of Hellenic Studies, vol. 82, 121-37 (1962) tavv. IV-VIII.
– *The Greek Kitchen: Addenda*, Journal of Hellenic Studies, vol. 85, 162 sg. (1965).
Svoronos-Hadjimichalis, V., *Fosses à rôtir dans des demeures helléniques du IVe s. av. J.-C.*, L'Hellénisme contemporain, vol. 10, 106-24 (1956) (in particolare 111-16 sugli *obeloi*).

7. *Altari e tavole*

Blümner, H., *Die Speisetische der Griechen*, Archäologische Zeitung, vol. 42, 179-192 e 285 (1884); *Nachtrag*, Archäologische Zeitung, vol. 43, 287-90 (1885).

Demangel, R., *Sur l'autel creux*, Revue des études anciennes, vol. 42 (Mélanges G. Radet), 102-05 (1940).

Deonna, W., *Le Mobilier délien* (École française d'Athènes. Exploration archéologique de Délos, 18) (Parigi 1938).

– *Les cornes gauches des autels de Dréros et de Délos*, Revue des études anciennes, vol. 42 (Mélanges G. Radet), 111-26 (1940).

Dow, S. e Gill, D. H., *The Greek Cult Table*, American Journal of Archaeology, vol. 69, 103-14 (1965).

Eitrem, S., *Miscellanea*, Classical Review, vol. 35, 20-23 (1921) (in particolare 20-21 sulla tavola sacrificale, *mensam evertere*).

Gill, D. H., *The Classical Greek Cult Table*, Harvard Studies in Classical Philology, vol. 70, 265-69 (1965).

Goudineau, C., *Ἱεραὶ τράπεζαι*, Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, vol. 79, 77-134 (1967).

Hoffmann, H., *Foreign Influence and Native Invention in Archaic Greek Altars*, American Journal of Archaeology, vol. 57, 189-95 (1953).

Hooker, E. M., *The Significance of Altars in Greek Religion*, Proceedings of the Classical Association, vol. 47, 31 (1950).

Jameson, M. H., *The Prehistory of Greek Sacrifice*, American Journal of Archaeology, vol. 62, 223 (1958).

Kruse, G., «Mensa (*τράπεζα*)». *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 15, 1 (Stoccarda 1931) pp. 937-48.

Maas, E., *Bomos und Verwandtes*, Archiv für Religionswissenschaft, vol 23, 221-228 (1925) (*κωλακρέται*, «Zerschneider des Opfertieres» (*κείρω*); *contra* B. Laum: vedi sopra al punto 4).

Mare, W. H., *A Study of the Greek* βωμός *in Classical Greek Literature*, diss., University of Pennsylvania 1961 (vedi Dissertation Abstracts, vol. 23, 1011-1012, 1962).

Mischkowski, H., *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer*, diss. (Königsberg 1917).

Nilsson, M. P., *Griechische Hausaltäre*, in *Neue Beiträge zur klassischen Altertumswissenschaft. Festschrift zum 60. Geburtstag von B. Schweizer* (Stoccarda 1954) pp. 218-21.

Puchstein, O., *Über Brandopferaltäre*, Berliner philologische Wochenschriften, vol. 13, 290-99 e 319 sg. (1893).

Ridder, A. de, «Mensa, *τράπεζα*, table», *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 3, 2 (Parigi 1904) pp. 1720-26.

Roux, G., *À propos d'un livre nouveau* [S. Dow e R. F. Healey, *A sacred Calendar of Eleusis* (Harvard Theological Studies, 21) (Cambridge, Mass., 1965)]: *le calendrier d'Éleusis et l'offrande pour la table sacrée dans le culte d'Apollon Pythien*, L'Antiquité classique, vol. 35, 562-73 (1966).

Welter, G., *Aeginetica*, Archäologischer Anzeiger, 1-33 (1938) (in particolare 19-30).
Yavis, C. G., *Greek Altars. Origins and Typology: an Archaeological Study in the History of Religion* (Saint Louis University Studies. Monograph Series: Humanities, 1) (Saint Louis 1949).

8. *Oblazioni sacrificali*

8.1 *Animali*

Baránski, A., *Geschichte der Thierzucht und Thiermedicin im Altertum* (Vienna 1886; rist. Hildesheim 1971).
Brendel, O., *Die Schafzucht im alten Griechenland*, diss. (Giessen) (Würzburg 1934).
Capozza, M., *Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut.,* Crass., *11, 8-9)*, Critica storica, vol. 2, 251-93 (1963).
Cirilli, R., *Le sacrifice du chien*, *Revue anthropologique*, vol. 22, 325-34 (1912).
Cumont, F., *Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens*, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 284-300 (1942).
Daly, L. W., *The Cow in Greek Art and Cult*, American Journal of Archaeology, vol. 54, 261 (1950).
Deubner, L., *Lupercalia*, Archiv für Religionswissenschaft, vol. 13, 481-508 (1910) (in particolare 503 sgg. sul sacrificio dei cani).
Dierauer, U., *Tier und Mensch im Denken der Antike* (Studien zur antiken Philosophie, 6) (Amsterdam 1977).
Fraenkel, M., *Epigraphische Miscellen. I. Die Inschrift der Kamo*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung, vol. 21, 440-43 (1896) (sacrificio del maiale).
Koppers, W., *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. 4, 279-411 (1936).
Malten, L., *Der Stier in Kult und mythischem Bild*, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, vol. 43, 90-139 (1928).
Mayrhofer-Passler, E., *Haustieropfer bei den Indoiraniern und den anderen indogermanischen Völkern*, Archiv Orientální, vol. 21, 182-205 (1953).
Olivieri, A., *Sacrifizio del gallo*, Rivista Indo-Greca-Italica di Filologia, Lingua, Antichità, vol. 8, 135-37 (1924).
Russell, H. L., *Dog-slaying at the Argive Sheep Festival*, Classical Bulletin, vol. 31, 61 sg. (1955).
Scheller, M., *Rinder mit vergoldeten Hörnern*, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, vol. 72, 227 sg. (1955).
Scholz, H., *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*, diss. (Berlino 1937).
Stengel, P., *Pferdeopfer der Griechen*, Philologus, vol. 39, 182-85 (1880).
Van Hoorn, G., *Kynika*, in *Studies Presented to D. M. Robinson*, vol. 2 (Saint Louis 1953) pp. 106-10.

8.2 *Altre*

Amandry, P., *La mantique apollinienne à Delphes* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 170) (Parigi 1950) (il capitolo 8 è dedicato al *pelanos*).
Brelich, A., *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, vol. 36, 27-42 (1965).
Fritze, H. von, *De libatione veterum Graecorum*, diss. (Berlino 1893).
- *Die Rauchopfer bei den Griechen* (Berlino 1894).
Guérinot, A., *Des sacrifices ignés non sanglants dans l'Antiquité romaine, grecque et hindoue*, Revue de linguistique et de philologie comparée, vol. 33, 240-63 (1900).
Jameson, M.H., *The Vowing of a Pelanos*, American Journal of Philology, vol. 77, 55-60 (1956).
Mayer, C., *Das Öl im Kultus der Griechen*, diss. (Heidelberg) (Würzburg 1917).
Merentitis, K.I., *Αἱ ἀναίμακτοι προσφοραὶ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων*, Platon, vol. 4, 199-222 (1952).
Pfister, F., «Rauchopfer», *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2, 1, 1 (Stoccarda 1914) pp. 267-86.
Stengel, P., *Käseopfer*, Neue Jahrbücher für Philologie, vol. 125, 672 (1882).
- *Opferspenden*, Hermes, vol. 57, 535-50 (1922).
Weinreich, O., *Haaropfer an Helios*, Hermes, vol. 55, 326-28 (1920).

9. *Moderne esegesi su diversi punti della pratica sacrificale*

Kircher, K., *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 9, 2) (Giessen 1910).
Radke, G., *Die Bedeutung der weissen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer*, diss. (Berlino) (Iena 1936) (in particolare pp. 23 sgg. sul colore dell'animale sacrificale).
Rüsche, F., *Blut, Leben und Seele: ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers* (Studien zur Geschichte und Kulten des Altertums. Ergänzungsband 5) (Paderborn 1930).
Stengel, P., *Die Zunge der Opfertiere*, Jahrbücher für Philologie, vol. 119, 687-92 (1879).
- *Opferblut und Opfergerste*, Hermes, vol. 41, 230-46 (1906).
Wächter, T., *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 9, 1) (Giessen 1910).
Wunderlich, E., *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 20, 1) (Giessen 1925).

10. *Divinazione*

Bäckström, A., *Ieroskopia*, Žurnal ministerstva narodnago prosvěščenija [Rivista del Ministero della Pubblica istruzione], vol. 26, 151-209 (1910) (in russo).
Bouché-Leclerq, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, voll. 1-4 (Parigi 1879-82).
Halliday, W.R., *Greek Divination: a Study of Its Methods and Principles* (Londra 1913).
Stengel, P., *Prophezeiung aus den* σφάγια, Hermes, vol. 31, 478-80 (1896).
– *Vogelflug*, Hermes, vol. 37, 486-87 (1902).

11. *Divisione e distribuzione*

Berthiaume, G., *Viandes grecques: le statut social et religieux du cuisinier-sacrificateur (mágeiros) en Grèce ancienne*, diss., Université de Paris VIII (Parigi 1976).
Borecký, B., *The Primitive Origin of the Greek Conception of Equality*, ΓΕΡΑΣ. *Studies Presented to George Thomson on the Occasion of His 60th Birthday* (Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica 1. Graeco-latina Pragensia 2) (Praga 1963) pp. 41-60.
– *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek: the Use and the Meaning of* λαγχάνω, δατέομαι *and the Origin of* ἴσον ἔχειν, ἴσον νέμειν, *and Related Idioms* (Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica monographica, 10) (Praga 1965).
Isenberg, M., *The Sale of Sacrificial Meat*, Classical Philology, vol. 70, 271-73 (1975).
Launey, M., *Le verger d'Hérakl*è*s à Thasos*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 61, 380-409 (1937).
Le Guen, B., *La part du prêtre dans le sacrifice en Grèce ancienne* (Parigi 1977) (inedito).
Poland, F., *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Lipsia 1909).
Puttkammer, F., *Quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint*, diss. (Königsberg 1912).
Robert, L., *Le Sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. I. Les inscriptions grecques* (Mémoires de l'Institut français d'archéologie de Stamboul, 7) (Parigi 1945).

12. *Culti e riti particolari*

Balland, S., *Un taureau dans un arbre*, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé* (Collection de l'École française de Rome, 22) (Roma 1974) pp. 39-56.
Besques, S., *L'Apollon* Μαγείριος *de Chypre*, Revue Archéologique, vol. 8, 3-11 (1936).
Blinkenberg, C., *Règlements de sacrifices rhodiens*, ΔΡΑΓΜΑ *M. P. Nilsson dedicatum* (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, 2, 1) (Lund 1939) pp. 96-113.

Burkert, W., *Buzyge und Palladion: Gewalt und Gericht im altgriechischen Ritual*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, vol. 22, 356-68 (1970).
Daux, G., *Un règlement cultuel d'Andros*, Hesperia, vol. 18, 58-72 (1949).
– *La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 87, 603-38 (1963); vedi *Notes de lecture*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 88, 676-79 (1964).
Dow, S., *The Law Codes of Athens*, Proceedings of the Massachusetts Historical Society, vol. 71, 3-36 (1953-57, ma uscito nel 1959).
– *The Athenian Calendar of Sacrifices: the Chronology of Nikomakhos' Second Term*, Historia, vol. 9, 270-93 (1960).
– *The Greater Demarkhia of Erkhia*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 89, 180-213 (1965).
Eitrem, S., *Die Labyaden und die Buzyga*, Eranos, vol. 20, 91-121 (1922).
– *Les Thesmophoria, les Skirophoria et les Arrhétophoria*, Symbolae Osloenses, vol. 23, 32-45 (1944).
– *A Purificatory Rite and Some Allied «Rites de Passage»*, Symbolae Osloenses, vol. 25, 36-53 (1947).
Feyel, M., *La fête d'Apollon Tarsenos*, Revue des études anciennes, vol. 42 (Mélanges G. Radet) 137-41 (1940).
Fontenrose, J., *The Festival Called Boegia at Didyma* (University of California Publications in Classical Archaeology, 1, 11) (Berkeley 1944) pp. 291-304.
Healey, R.F., *Eleusinian Sacrifices in the Athenian Law Code*, Harvard Studies in Classical Philology, vol. 66, 256-59 (1962).
– *A Sacrifice without Deity in the Athenian State Calendar*, Harvard Theological Review, vol. 57, 153-59 (1964).
Hiller von Gaertringen, F., *Opferinschrift aus Netteia,* Archiv für Religionswissenschaft, vol. 19, 281-85 (1916-19).
Jameson, M.H., *Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 89, 154-72 (1965).
Labarbe, J., *L'âge correspondant au sacrifice du* κούρειον *et les données historiques du sixième discours d'Isée*, Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique, vol. 39, 358-94 (1953).
Lawler, L.B., *Three Cakes for the Dogs*, Classical Bulletin, vol. 30, 25-28 (1954).
Pestalozza, U., *Le origini delle Buphonia ateniesi*, Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere, Scienze morali e storiche, voll. 89-90, 433-54 (1956), poi in *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Firenze 1964) pp. 203-23.
Pfister, F., *Zalmoxis*, in *Studies Presented to D.M. Robinson*, vol. 3 (Saint Louis 1953) pp. 1112-23.
Pouilloux, J., *Héraclès thasien*, Revue des études anciennes, vol. 76, 305-16 (1974).
Prott, H. von, *Buphonien*, Rheinisches Museum, vol. 52, 187-204 (1897).
Roux, G., *La consultation solennelle des Labyades à Delphes*, Revue archéologique, vol. 26, 59-78 (1973).
Segre, M., *Rituali rodii di sacrifici*, La Parola del passato, vol. 6, 139-53 (1951) (vedi il saggio di Blinkenberg citato sopra).
Visscher, F. de, *Heracles Epitrapezios* (Parigi 1962).

Weniger, L., *Die monatliche Opferung in Olympia. I. Die Opferordnung*, Klio, vol. 9, 291-303 (1909).
- *Die monatliche Opferung in Olympia. II. Die Prozession*, Klio, vol. 14, 398-446 (1914-15).
- *Die monatliche Opferung in Olympia. III. Die heilige Handlung*, Klio, vol. 16, 1-39 (1920).
Wünsch, R., *Ein Dankopfer an Asklepios*, Archiv für Religionswissenschaft, vol. 7, 95-116 (1904).

13. *Sacrificio umano*

Brelich, A., *Symbol of a Symbol*, in *Myths and Symbols: Studies in honor of Mircea Eliade* (Chicago 1969) pp. 195-207.
Clement, P., *New Evidence for the Origin of the Iphigenia Legend*, L'Antiquité classique, vol. 3, 393-409 (1934).
Fontinoy, C., *Le sacrifice nuptial de Polyxène*, L'Antiquité classique, vol. 19, 383-96 (1950).
Griffiths, J. G., *Human Sacrifices in Egypt: the Classical Evidence*, Annales du Service des Antiquités d'Égypte, vol. 48, 409-23 (1948) (1. *The Story of Busiris*, 2. *The Alleged Sacrifice of the «Typhonian» Men*, 3. *General Statements*).
Malten, L., *Leichenspiel und Totenkult*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung, voll. 38-39, 300-40 (1923-24).
Piccaluga, G., *Lykaon: un tema mitico* (Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 5) (Roma 1968).
Platt, A., *Iphigenia and* ἑκατόμβη, Journal of Philology, vol. 22, 43-48 (1894).
Schwenn, F., *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 15, 3) (Giessen 1915).
Strachan, J. C. G., *Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides'* Iphigenia Taurica, Classical Philology, vol. 71, 131-40 (1976).
Vermeule, E. e Chapman, S., *A Protoattic Human Sacrifice?*, American Journal of Archaeology, vol. 75, 285-93 (1971).

14. *Guerra e sacrificio*

Eitrem, S., *Mantis und* σφάγια, Symbolae Osloenses, vol. 18, 9-30 (1938).
Popp, H., *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, diss. (Erlangen) (Würzburg 1959).
Szymanski, T., *Sacrificia Graecorum in bellis militaria*, diss. (Marburgo 1909).

15. *Rappresentazioni del sacrificio nei miti e nei testi*

Burkert, W., *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, Greek, Roman and Byzantine Studies, vol. 7, 87-121 (1966).
Durand, J.-L., *Le corps du délit*, Communications, N. 26, 46-61 (1977).

- *Le rituel du meurtre du bœuf laboureur et les mythes du premier sacrifice animal en Attique*, in *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)* (Roma 1977) pp. 121-34.
Kahn [Kahn-Lyotard], L., *Le récit d'un passage et ses points nodaux: le vol et le sacrifice des bœufs d'Apollon par Hermès*, in *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)* (Roma 1977) pp. 107-17.
- *Hermès passe, ou les ambiguïtés de la communication* (Parigi 1978).
Kerényi, K., *Un sacrificio dionisiaco (Conferenza letta all'Università di Roma nel dicembre del 1950)*, Dionisio, vol. 14, 139-56 (1951).
Rudhardt, J., *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, Museum Helveticum, vol. 27, 1-15 (1970).
Segal, C., *Mariage et sacrifice dans les* Trachiniennes *de Sophocle*, L'Antiquité classique, vol. 44, 30-53 (1975).
Thomsen, A., *Der Trug des Prometheus*, Archiv für Religionswissenschaft, vol. 12, 460-90 (1909).
Vernant, J.-P., *Les troupeaux du Soleil et la Table du Soleil (*Odyssée, *XII, 260 sqq.; Hérodote, III, 17-26)*, Revue des études grecques, vol. 85, XIV-XVII (1972), poi sviluppato in *Mangiare nei paesi del Sole*, sopra, 193-200.
- *Mythe et société en Grèce ancienne* (Parigi 1974) (in particolare pp. 177-94 sul mito di Prometeo) [trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia* (Torino 1981)].
Vidal-Naquet, P., *Chasse et sacrifice dans l'*Orestie *d'Eschyle*, La Parola del passato, vol. 129, 401-25 (1969), poi in J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Parigi 1972) pp. 133-58 [trad. it. *Caccia e sacrificio nell'*Orestia *di Eschilo*, in J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia antica* (Torino 1976) pp. 121-44].
- *Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée*, Annales. Économie, sociétés, civilisations, vol. 25, 1278-97 (1970), poi in M. I. Finley (a cura di), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne* (Parigi e L'Aia 1973) pp. 269-92.
Vincent, A., *Essai sur le sacrifice de communion des rois atlantes*, in *Mémorial Lagrange* (Parigi 1940) pp. 81-96 (Platone, *Crit.*, 119 c 5-120 c 4).
Zeitlin, F. I., *The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus'* Oresteia, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, vol. 96, 463-508 (1965).
- *Postscript to Sacrificial Imagery in the* Oresteia *(*Ag. *1235-7)*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, vol. 97, 645-53 (1966).

16. *Documenti figurati*

Amyx, D. A., *A New Pelike by the Geras Painter*, American Journal of Archaeology, vol. 49, 508-18 (1945).
Blatter, R., *Herakles beim Gelage*, Archäologischer Anzeiger, vol. 91, 49-52 (1976).
Bulard, M., *Description des revêtements peints à sujet religieux* (École française d'Athènes. Exploration archéologique de Délos, 9) (Parigi 1926) (colonia italiana di Delo).

– *Un vase grec à figures rouges découvert en Lorraine*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 70, 42-50 (1946) (*ARV*^{2} 1190, 26).
Eitrem, S., *Opferaufzug und Opfermusik auf korintischem Amphoriskos*, Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς, voll. 92-93, 25-34 (1953-54) (Museo Etnografico di Oslo, inv. N. 6909, 5).
Friis Johansen, K., *Eine neue caeretaner Hydria*, Opuscula Romana, 4 (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, Series in 4°, 22) (Lund, 1962) (Copenhagen, inv. N. 13567).
Lehnstaedt, K., *Prozessionsdarstellungen auf attischen Vasen*, diss. (Monaco 1971).
Masson, O., *Kypriaka. II. Recherches sur les antiquités de la région de Pyla*, Bulletin de correspondance hellénique, vol. 90, 1-21 (1966) (due statue di *mageiroi* nel tempio di Apollo *Mageirios*).
Metzger, H., *Recherches sur l'imagerie athénienne* (Publications de la Bibliothèque Salomon Reinach, 2) (Parigi 1965).
Ricci, G., *Una hydria ionica da Caere*, Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene, voll. 24-26 (n. s. voll. 8-10) 47-57 (1946-48).
Rizza, G., *Una nuova pelike a figure rosse e lo* splanchnoptes *di Styppax*, Annuario della Scuola Archeologica di Atene, voll. 37-38 (n. s. voll. 21-22), 321-45 (1959-60).
Roux, G., *Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panaguriště*, Antike Kunst, vol. 7, 30-41 (1964).
Rumpf, A., *Die Religion der Griechen* (Bilderatlas zur Religionsgeschichte, 13-14) (Lipsia 1928).
Simon, E., *Opfernde Götter* (Berlino 1953) (autolibagioni).
Webster, T. B. L., *Potter and Patron in Classical Athens* (Londra 1972) (vedi l'indice *s.v.* «Cult», p. 308).

Elenco delle abbreviazioni

1. *Riviste, raccolte ecc.*

ABV	J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters* (Oxford 1956)
ArThTh	Archeion tou Thrakikou Laographikou kai Glossikou Thisavrou
ARV[2]	J. D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters* (Oxford, 2ª ed. 1963)
ASAA	Annuario della [R.] Scuola Archeologica di Atene
BCH	Bulletin de correspondance hellénique
CVA	*Corpus vasorum antiquorum*
EKEL	Epetiris tou Kentrou Erevnis tis hellinikis Laographias
ELA	Epetiris tou Laographikou Archeiou
FGrHist	F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, 15 voll. (Berlino 1923 sgg., quindi Leida 1940 sgg.)
IG	*Inscriptiones Graecae*
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
Laogr	Laographia
LSA	F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (Parigi 1955)
LSG	F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Parigi 1969)
LSG Suppl	F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques: supplément* (Parigi 1962)
LSJ	H. G. Liddel, R. Scott e H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1953)
MesGram	Mesaiōnika Grammata
OF	O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlino 1922, nuova ed. 1963)
RE	*Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
Thr	Thrakika

2. *Autori*

Berthiaume (1976) G. Berthiaume, *Viandes grecques: le statut social et religieux du cuisinier-sacrificateur (mágeiros) en Grèce ancienne*, diss. (Parigi 1976)

Bruneau (1970) P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (Parigi 1970)

Burkert (1972) W. Burkert, *Homo necans: antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica* (1972), trad. it. (Torino 1981)

Burkert (1977) W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stoccarda, Berlino, Colonia e Magonza 1977)

Casabona (1966) J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique* (Aix-en-Provence 1966)

Cassirer (1924) E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 2, *Il pensiero mitico* (1924), trad. it. (Firenze 1967)

Chantraine (1974) P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Parigi 1974 sgg.)

Detienne (1972) M. Detienne, *I giardini di Adone: i miti della seduzione erotica* (1972), trad. it. (Torino 1975)

Detienne (1977) M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata* (1977), trad. it. (Roma e Bari 1981)

Durand (1977) J.-L. Durand, *Le corps du délit*, Communications, N. 26, 46-61 (1977)

Durkheim (1910) E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (1910), trad. it. (Milano, 2ª ed. 1971)

Durkheim, *Textes* E. Durkheim, *Textes*, a cura di V. Karady, voll. 2 e 3 (Parigi 1975)

Roux (1964) G. Roux, *Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panagurište*, Antike Kunst, vol. 7, 30-41 (1964)

Rudhardt(1958) J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Ginevra 1958)

Vernant (1974) J.-P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia* (1974), trad. it. (Torino 1981)

Indice analitico